213 08650

Émile Durkheim

As Formas Elementares da Vida Religiosa

O sistema totêmico na Austrália

Tradução
PAULO NEVES

UNICAMP
Biblioteca - IFCH

martins
Martins Fontes

UNIDADE - IFCH
Nº CHAMADA 301.58
D935f
V. _____ Ed. _____
TOMBO BC/ 924553
PROC. 547/13
C [ ] D [ ]
PREÇO 89,38
DATA 23/04/13
COD. TIT. 17404

Título original: LES FORMES ÉLÉMENTARES DE LA VIE RELIGIEUSE.
Copyright © 1996, Livraria Martins Fontes Editora Ltda., São Paulo, para a presente edição.

1ª edição *1996*
4ª tiragem *2009*

Tradução
PAULO NEVES

Revisão da tradução
Eduardo Brandão
Revisão gráfica
Sandra Rodrigues Garcia
Ceres Vecchione
Produção gráfica
Geraldo Alves
Paginação/Fotolitos
Studio 3 Desenvolvimento Editorial

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
(Câmara Brasileira do Livro, SP, Brasil)

Durkheim, Émile, 1858-1917.
As formas elementares da vida religiosa : o sistema totêmico na Austrália / Émile Durkheim ; tradução Paulo Neves. – São Paulo : Martins Fontes, 1996. – (Coleção Tópicos).

Título original: Les formes élémentaires de la vie religieuse.
ISBN 85-336-0515-3

1. Religião e sociologia 2. Religião primitiva 3. Totemismo – Austrália I. Título. II. Série.

96-2404 CDD-306.6

Índices para catálogo sistemático:
1. Totemismo : Religião : Sociologia 306.6

Todos os direitos desta edição reservados à
Livraria Martins Fontes Editora Ltda.
Rua Conselheiro Ramalho, 330 01325-000 São Paulo SP Brasil
Tel. (11) 3241.3677 Fax (11) 3105.6993
e-mail: info@martinsfonteseditora.com.br http://www.martinsfonteseditora.com.br

INTRODUÇÃO

OBJETO DA PESQUISA

Sociologia religiosa e teoria do conhecimento

I

Propomo-nos estudar neste livro a religião mais primitiva e mais simples atualmente conhecida, fazer sua análise e tentar sua explicação. Dizemos de um sistema religioso que ele é o mais primitivo que nos é dado observar, quando preenche as duas condições seguintes: em primeiro lugar, que se encontre em sociedades cuja organização não é ultrapassada por nenhuma outra em simplicidade[1]; é preciso, além disso, que seja possível explicá-lo sem fazer intervir nenhum elemento tomado de uma religião anterior.

Faremos o esforço de descrever a economia desse sistema com a exatidão e a fidelidade de um etnógrafo ou de um historiador. Mas nossa tarefa não se limitará a isso. A sociologia coloca-se problemas diferentes daqueles da história ou da etnografia. Ela não busca conhecer as formas extintas da civilização com o único objetivo de conhecê-las e reconstituí-las. Como toda ciência positiva, tem por objeto, acima de tudo, explicar uma realidade atual, próxima de nós, capaz portanto de afetar nossas

idéias e nossos atos: essa realidade é o homem e, mais especialmente, o homem de hoje, pois não há outro que estejamos mais interessados em conhecer bem. Assim, não estudaremos a religião arcaica que iremos abordar, pelo simples prazer de contar suas extravagâncias e singularidades. Se a tomamos como objeto de nossa pesquisa é que nos pareceu mais apta que outra qualquer para fazer entender a natureza religiosa do homem, isto é, para nos revelar um aspecto essencial e permanente da humanidade.

Mas essa proposição não deixa de provocar fortes objeções. Considera-se estranho que, para chegar a conhecer a humanidade presente, seja preciso começar por afastar-se dela e transportar-se aos começos da história. Essa maneira de proceder afigura-se como particularmente paradoxal na questão que nos ocupa. De fato, costumam-se atribuir às religiões um valor e uma dignidade desiguais; diz-se, geralmente, que nem todas contêm a mesma parte de verdade. Parece, pois, que não se pode comparar as formas mais elevadas do pensamento religioso com as mais inferiores sem rebaixar as primeiras ao nível das segundas. Admitir que os cultos grosseiros das tribos australianas podem ajudar-nos a compreender o cristianismo, por exemplo, não é supor que este procede da mesma mentalidade, ou seja, que é feito das mesmas superstições e repousa sobre os mesmos erros? Eis aí como a importância teórica algumas vezes atribuída às religiões primitivas pôde passar por índice de uma irreligiosidade sistemática que, ao prejulgar os resultados da pesquisa, os viciava de antemão.

Não cabe examinar aqui se houve realmente estudiosos que mereceram essa crítica e que fizeram da história e da etnografia religiosa uma máquina de guerra contra a religião. Em todo caso, esse não poderia ser o ponto de vista de um sociólogo. Com efeito, é um postulado essencial da sociologia que uma instituição humana não pode repousar sobre o erro e a mentira, caso contrário não poderia durar. Se não estivesse fundada na natureza das coisas, ela teria encontrado nas coisas resistências insuperáveis. Assim, quando abordamos o estudo das religiões primitivas, é com a certeza de que elas pertencem ao real e o exprimem; veremos esse princípio retornar a todo momento ao longo das análises e das discussões a seguir, e o que censuraremos nas escolas das quais nos separamos é precisamente havê-lo desconhecido. Certamente, quando se considera apenas a letra das fórmulas, essas crenças e práticas religiosas parecem, às vezes, desconcertantes, e podemos ser tentados a atribuí-las a uma espécie de aberração intrínseca. Mas, debaixo do símbolo, é preciso saber atingir a realidade que ele figura e lhe dá sua significação verdadeira. Os ritos mais bárbaros ou os mais extravagantes, os mitos mais estranhos traduzem alguma necessidade humana, algum aspecto da vida, seja individual ou social. As razões que o fiel concede a si próprio para justificá-los podem ser – e muitas vezes, de fato, são – errôneas; mas as razões verdadeiras não deixam de existir; compete à ciência descobri-las.

No fundo, portanto, não há religiões falsas. Todas são verdadeiras a seu modo: todas correspondem, ainda que de maneiras diferentes, a condições dadas da existência humana. Certamente não é impossível dispô-las segundo uma ordem hierárquica. Umas podem ser superiores a outras, no sentido de empregarem funções mentais mais elevadas, de serem mais ricas em idéias e em sentimentos, de nelas haver mais conceitos, menos sensações e imagens, e de sua sistematização ser mais elaborada. Mas, por reais que sejam essa complexidade maior e essa mais alta idealidade, elas não são suficientes para classificar as religiões correspondentes em gêneros separados. Todas são igualmente religiões, como todos os seres vivos são igualmente vivos, dos mais humildes plastídios ao homem. Portanto, se nos dirigimos às religiões primitivas, não é com a idéia de depreciar a religião de uma maneira geral; pois essas religiões não são menos respeitáveis que

as outras. Elas correspondem às mesmas necessidades, desempenham o mesmo papel, dependem das mesmas causas; portanto, podem servir muito bem para manifestar a natureza da vida religiosa e, conseqüentemente, para resolver o problema que desejamos tratar.

Mas por que conceder-lhes uma espécie de prerrogativa? Por que escolhê-las de preferência a todas as demais como objeto de nosso estudo? Isso se deve unicamente a razões de método.

Em primeiro lugar, não podemos chegar a compreender as religiões mais recentes a não ser acompanhando na história a maneira como elas progressivamente se compuseram. A história, com efeito, é o único método de análise explicativa que é possível aplicar-lhes. Só ela nos permite decompor uma instituição em seus elementos constitutivos, uma vez que nos mostra esses elementos nascendo no tempo uns após os outros. Por outro lado, ao situar cada um deles no conjunto de circunstâncias em que se originou, ela nos proporciona o único meio capaz de determinar as causas que o suscitaram. Toda vez, portanto, que empreendemos explicar uma coisa humana, tomada num momento determinado do tempo – quer se trate de uma crença religiosa, de uma regra moral, de um preceito jurídico, de uma técnica estética ou de um regime econômico –, é preciso começar por remontar à sua forma mais simples e primitiva, procurar explicar os caracteres através dos quais ela se define nesse período de sua existência, fazendo ver, depois, de que maneira ela gradativamente se desenvolveu e complicou, de que maneira tornou-se o que é no momento considerado. Ora, concebe-se sem dificuldade a importância, para essa série de explicações progressivas, da determinação do ponto de partida do qual elas dependem. Era um princípio cartesiano que, no encadeamento das verdades científicas, o primeiro elo desempenha um papel preponderante. Claro que não se trata de colocar na base da ciência das religiões uma noção elaborada à maneira cartesiana, isto é, um conceito lógico, um puro possível, construído pelas forças do espírito. O que devemos encontrar é uma realidade concreta que só a observação histórica e etnográfica é capaz de nos revelar. Mas, embora essa concepção fundamental deva ser obtida por procedimentos diferentes, continua sendo verdadeiro que ela é chamada a ter uma influência considerável sobre toda a série de proposições que a ciência estabelece. A evolução biológica foi concebida de forma completamente diferente a partir do momento em que se soube da existência de seres monocelulares. Assim também, o detalhe dos fatos religiosos é explicado diferentemente, conforme se ponha na origem da evolução o naturismo, o animismo ou alguma outra forma religiosa. Mesmo os estudiosos mais especializados, se não pretendem limitar-se a uma tarefa de pura erudição, se desejam explicar os fatos que analisam, são obrigados a escolher uma dessas hipóteses e nela se inspirar. Queiram ou não, as questões que eles se colocam adquirem necessariamente a seguinte forma: de que maneira o naturismo ou o animismo foram determinados a adotar, aqui ou acolá, tal aspecto particular, a enriquecer-se ou a empobrecer-se deste ou daquele modo? Uma vez que não se pode evitar tomar um partido sobre esse problema inicial, e uma vez que a solução que lhe é dada está destinada a afetar o conjunto da ciência, convém abordá-lo frontalmente. É o que nos propomos fazer.

Aliás, inclusive sem considerar essas repercussões indiretas, o estudo das religiões primitivas tem, por si mesmo, um interesse imediato que é de primeira importância.

Se, de fato, é útil saber em que consiste esta ou aquela religião particular, importa ainda mais examinar o que é a religião de uma maneira geral. É o problema que, em todas as épocas, tentou a curiosidade dos filósofos, e não sem razão, pois ele interessa à humanidade inteira. Infelizmente, o método que eles costumam empregar para resolvê-lo é puramente dialético: limitam-se a analisar a idéia que fazem da religião, quando muito ilustrando os

resultados dessa análise com exemplos tomados das religiões que realizam melhor seu ideal. Mas, se esse método deve ser abandonado, o problema permanece de pé e o grande serviço que a filosofia prestou foi impedir que ele fosse prescrito pelo desdém dos eruditos. Ora, tal problema pode ser retomado por outras vias. Como todas as religiões são comparáveis, e como todas são espécies de um mesmo gênero, há necessariamente elementos essenciais que lhes são comuns. Com isso, não nos referimos simplesmente aos caracteres exteriores e visíveis que todas apresentam igualmente e que lhes permitem dar, desde o início da pesquisa, uma definição provisória; a descoberta desses signos aparentes é relativamente fácil, pois a observação que exige não precisa ir além da superfície das coisas. Mas as semelhanças exteriores supõem outras, que são profundas. Na base de todos os sistemas de crenças e de todos os cultos, deve necessariamente haver um certo número de representações fundamentais e de atitudes rituais que, apesar da diversidade de formas que tanto umas como outras puderam revestir, têm sempre a mesma significação objetiva e desempenham por toda parte as mesmas funções. São esses elementos permanentes que constituem o que há de eterno e de humano na religião; eles são o conteúdo objetivo da idéia que se exprime quando se fala da religião em geral. De que maneira, portanto, é possível atingi-los?

Não, certamente, observando as religiões complexas que aparecem na seqüência da história. Cada uma é formada de tal variedade de elementos, que é muito difícil distinguir nelas o secundário do principal e o essencial do acessório. Que se pense em religiões como as do Egito, da Índia ou da Antiguidade clássica! É uma trama espessa de cultos múltiplos, variáveis com as localidades, com os templos, com as gerações, as dinastias, as invasões, etc. Nelas, as superstições populares estão mescladas aos dogmas mais refinados. Nem o pensamento, nem a atividade religiosa encontram-se igualmente distribuídos na massa

dos fiéis; conforme os homens, os meios, as circunstâncias, tanto as crenças como os ritos são experimentados de formas diferentes. Aqui, são sacerdotes, ali, monges, alhures, leigos; há místicos e racionalistas, teólogos e profetas, etc. Em tais condições, é difícil perceber o que é comum a todos. Claro que se pode encontrar o meio de estudar proveitosamente, através de um ou outro desses sistemas, este ou aquele fato particular que neles se acha especialmente desenvolvido, como o sacrifício ou o profetismo, a vida monástica ou os mistérios; mas como descobrir o fundo comum da vida religiosa sob a luxuriante vegetação que a recobre? Como, sob o choque das teologias, das variações dos rituais, da multiplicidade dos grupos, da diversidade dos indivíduos, encontrar os estados fundamentais característicos da mentalidade religiosa em geral?

Algo bem diferente ocorre nas sociedades inferiores. O menor desenvolvimento das individualidades, a menor extensão do grupo, a homogeneidade das circunstâncias exteriores, tudo contribui para reduzir as diferenças e as variações ao mínimo. O grupo realiza, de maneira regular, uma uniformidade intelectual e moral cujo exemplo só raramente se encontra nas sociedades mais avançadas. Tudo é comum a todos. Os movimentos são estereotipados; todos executam os mesmos nas mesmas circunstâncias, e esse conformismo da conduta não faz senão traduzir o do pensamento. Sendo todas as consciências arrastadas nos mesmos turbilhões, o tipo individual praticamente se confunde com o tipo genérico. Ao mesmo tempo em que tudo é uniforme, tudo é simples. Nada mais tosco que esses mitos compostos de um mesmo e único tema que se repete sem cessar, que esses ritos feitos de um pequeno número de gestos recomeçados interminavelmente. A imaginação popular ou sacerdotal não teve ainda tempo nem meios de refinar e transformar a matéria-prima das idéias e práticas religiosas; esta se mostra, portanto, nua e se oferece espontaneamente à observação, que não precisa mais que um pequeno esforço para descobri-la. O acessó-

rio, o secundário, os desenvolvimentos de luxo não vieram ainda ocultar o principal[2]. Tudo é reduzido ao indispensável, àquilo sem o que não poderia haver religião. Mas o indispensável é também o essencial, ou seja, o que acima de tudo nos importa conhecer.

As civilizações primitivas constituem, portanto, casos privilegiados, por serem casos simples. Eis por que, em todas as ordens de fatos, as observações dos etnógrafos foram com freqüência verdadeiras revelações que renovaram o estudo das instituições humanas. Por exemplo, antes da metade do século XIX, todos estavam convencidos de que o pai era o elemento essencial da família; não se concebia sequer que pudesse haver uma organização familiar cuja pedra angular não fosse o poder paterno. A descoberta de Bachofen veio derrubar essa velha concepção. Até tempos bem recentes, considerava-se evidente que as relações morais e jurídicas que constituem o parentesco fossem apenas um outro aspecto das relações fisiológicas que resultam da comunidade de descendência; Bachofen e seus sucessores, Mac Lennan, Morgan e muitos outros, estavam ainda sob a influência desse preconceito. Desde que conhecemos a natureza do clã primitivo, sabemos, ao contrário, que o parentesco não poderia ser definido pela consangüinidade. Para voltarmos às religiões, a simples consideração das formas religiosas que nos são mais familiares fez acreditar durante muito tempo que a noção de deus era característica de tudo o que é religioso. Ora, a religião que estudaremos mais adiante é, em grande parte, estranha a toda idéia de divindade; as forças às quais se dirigem seus ritos são muito diferentes daquelas que ocupam o primeiro lugar em nossas religiões modernas; não obstante, elas nos ajudarão a melhor compreender estas últimas. Assim, nada mais injusto que o desdém que muitos historiadores conservam ainda pelos trabalhos dos etnógrafos. É certo, ao contrário, que a etnografia determinou muitas vezes, nos diferentes ramos da sociologia, as mais fecundas revoluções. Aliás, é pela

mesma razão que a descoberta dos seres monocelulares, de que falávamos há pouco, transformou a idéia que se fazia correntemente da vida. Como nos seres muito simples a vida se reduz a seus traços essenciais, estes dificilmente podem ser ignorados.

Mas as religiões primitivas não permitem apenas destacar os elementos constitutivos da religião; têm também a grande vantagem de facilitar sua explicação. Posto que nelas os fatos são mais simples, as relações entre os fatos são também mais evidentes. As razões pelas quais os homens explicam seus atos não foram ainda elaboradas e desnaturadas por uma reflexão erudita; estão mais próximas, mais chegadas às motivações que realmente determinaram esses atos. Para compreender bem um delírio e poder aplicar-lhe o tratamento mais apropriado, o médico tem necessidade de saber qual foi seu ponto de partida. Ora, esse acontecimento é tanto mais fácil de discernir quanto mais se puder observar tal delírio num período próximo de seu começo. Ao contrário, quanto mais a doença se desenvolve no tempo, mais ela se furta à observação: é que, pelo caminho, uma série de interpretações intervieram, tendendo a recalcar no inconsciente o estado original e a substituí-lo por outros, através dos quais é difícil às vezes reencontrar o primeiro. Entre um delírio sistematizado e as impressões primeiras que lhe deram origem, a distância é geralmente considerável. O mesmo vale para o pensamento religioso. À medida que ele progride na história, as causas que o chamaram à existência, embora sempre permanecendo ativas, não são mais percebidas, senão através de um vasto sistema de interpretações que as deformam. As mitologias populares e as sutis teologias fizeram sua obra: sobrepuseram aos sentimentos primitivos sentimentos muito diferentes que, embora ligados aos primeiros, dos quais são a forma elaborada, só imperfeitamente deixam transparecer sua natureza verdadeira. A distância psicológica entre a causa e o efeito, entre a causa aparente e a causa efetiva, tornou-se mais con-

siderável e mais difícil de percorrer para o espírito. O desenvolvimento desta obra será uma ilustração e uma verificação dessa observação metodológica. Veremos de que maneira, nas religiões primitivas, o fato religioso traz ainda visível a marca de suas origens: bem mais difícil nos teria sido inferi-las com base na simples consideração das religiões mais desenvolvidas.

O estudo que empreendemos é, portanto, uma maneira de retomar, mas em condições novas, o velho problema da origem das religiões. Se, por origem, entende-se um primeiro começo absoluto, por certo a questão nada tem de científica e deve ser resolutamente descartada. Não há um instante radical em que a religião tenha começado a existir, e não se trata de encontrar um expediente que nos permita transportar-nos a ele em pensamento. Como toda instituição humana, a religião não começa em parte alguma. Assim, todas as especulações desse gênero são justamente desacreditadas; só podem consistir em construções subjetivas e arbitrárias que não comportam controle de espécie alguma. Bem diferente é o problema que colocamos. Gostaríamos de encontrar um meio de discernir as causas, sempre presentes, de que dependem as formas mais essenciais do pensamento e da prática religiosa. Ora, pelas razões que acabam de ser expostas, essas causas são mais facilmente observáveis quando as sociedades em que as observamos são menos complicadas. Eis por que buscamos nos aproximar das origens[3]. Não que pretendamos atribuir às religiões inferiores virtudes particulares. Pelo contrário, elas são rudimentares e grosseiras; não é o caso, portanto, de fazer delas modelos que as religiões posteriores apenas teriam reproduzido. Mas seu próprio aspecto grosseiro as torna instrutivas, pois, deste modo, elas constituem experiências cômodas em que os fatos e suas relações são mais fáceis de perceber. O físico, para descobrir as leis dos fenômenos que estuda, procura simplificar esses últimos, desembaraçá-los de seus caracteres secundários. No que concerne às instituições, a natureza faz espontaneamente simplificações do mesmo tipo no início da história. Queremos apenas tirar proveito delas. É claro que só poderemos atingir, por esse método, fatos muito elementares. Quando, na medida do possível, os tivermos atingido, ainda assim não estarão explicadas as novidades de todo tipo que se produziram na seqüência da evolução. Mas, se não pensamos em negar a importância dos problemas que elas colocam, julgamos que tais problemas ganham em ser tratados na sua devida hora, e que há interesse em abordá-los somente depois daqueles cujo estudo iremos empreender.

II

Mas nossa pesquisa não interessa apenas à ciência das religiões. Toda religião, com efeito, tem um lado pelo qual vai além do círculo das idéias propriamente religiosas e, sendo assim, o estudo dos fenômenos religiosos fornece um meio de renovar problemas que até agora só foram debatidos entre filósofos.

Há muito se sabe que os primeiros sistemas de representações que o homem produziu do mundo e de si próprio são de origem religiosa. Não há religião que não seja uma cosmologia ao mesmo tempo que uma especulação sobre o divino. Se a filosofia e as ciências nasceram da religião, é que a própria religião começou por fazer as vezes de ciências e de filosofia. Mas o que foi menos notado é que ela não se limitou a enriquecer com um certo número de idéias um espírito humano previamente formado; também contribuiu para formar esse espírito. Os homens não lhe devem apenas, em parte notável, a matéria de seus conhecimentos, mas igualmente a forma segundo a qual esses conhecimentos são elaborados.

Na raiz de nossos julgamentos, há um certo número de noções essenciais que dominam toda a nossa vida intelectual; são aquelas que os filósofos, desde Aristóteles,

chamam de categorias do entendimento: noções de tempo, de espaço[4], de gênero, de número, de causa, de substância, de personalidade, etc. Elas correspondem às propriedades mais universais das coisas. São como quadros sólidos que encerram o pensamento; este não parece poder libertar-se deles sem se destruir, pois tudo indica que não podemos pensar objetos que não estejam no tempo ou no espaço, que não sejam numeráveis, etc. As outras noções são contingentes e móveis; concebemos que possam faltar a um homem, a uma sociedade, a uma época, enquanto aquelas nos parecem quase inseparáveis do funcionamento normal do espírito. São como a ossatura da inteligência. Ora, quando analisamos metodicamente as crenças religiosas primitivas, encontramos naturalmente em nosso caminho as principais dessas categorias. Elas nasceram na religião e da religião, são um produto do pensamento religioso. É uma constatação que haveremos de fazer várias vezes ao longo desta obra.

Essa observação possui já um interesse por si própria; mas eis o que lhe confere seu verdadeiro alcance.

A conclusão geral do livro que se irá ler é que a religião é uma coisa eminentemente social. As representações religiosas são representações coletivas que exprimem realidades coletivas; os ritos são maneiras de agir que só surgem no interior de grupos coordenados e se destinam a suscitar, manter ou refazer alguns estados mentais desses grupos. Mas, então, se as categorias são de origem religiosa, elas devem participar da natureza comum a todos os fatos religiosos: também elas devem ser coisas sociais, produtos do pensamento coletivo. Como, no estado atual de nossos conhecimentos desses assuntos, devemos evitar toda tese radical e exclusiva, pelo menos é legítimo supor que sejam ricas em elementos sociais.

Aliás, é o que se pode, desde já, entrever para algumas delas. Que se tente, por exemplo, imaginar o que seria a noção de tempo, se puséssemos de lado os procedimentos pelos quais o dividimos, o medimos, o exprimimos através de marcas objetivas, um tempo que não seria uma sucessão de anos, meses, semanas, dias e horas! Seria algo mais ou menos impensável. Só podemos conceber o tempo se nele distinguirmos momentos diferentes. Ora, qual é a origem dessa diferenciação? Certamente os estados de consciência que já experimentamos podem reproduzir-se em nós, na mesma ordem em que se desenrolaram primitivamente; e, assim, porções de nosso passado voltam a nos ser presentes, embora distinguindo-se espontaneamente do presente. Mas, por importante que seja essa distinção para nossa experiência privada, ela está longe de bastar para constituir a noção ou categoria de tempo. Esta não consiste simplesmente numa comemoração, parcial ou integral, de nossa vida transcorrida. É um quadro abstrato e impessoal que envolve não apenas nossa existência individual, mas a da humanidade. É como um painel ilimitado, em que toda a duração se mostra sob o olhar do espírito e em que todos os acontecimentos possíveis podem ser situados em relação a pontos de referência fixos e determinados. Não é o meu tempo que está assim organizado; é o tempo tal como é objetivamente pensado por todos os homens de uma mesma civilização. Apenas isso já é suficiente para fazer entrever que uma tal organização deve ser coletiva. E, de fato, a observação estabelece que esses pontos de referência indispensáveis, em relação aos quais todas as coisas se classificam temporalmente, são tomados da vida social. As divisões em dias, semanas, meses, anos, etc., correspondem à periodicidade dos ritos, das festas, das cerimônias públicas[5]. Um calendário exprime o ritmo da atividade coletiva, ao mesmo tempo que tem por função assegurar sua regularidade[6].

O mesmo acontece com o espaço. Como demonstrou Hamelin[7], o espaço não é esse meio vago e indeterminado que Kant havia imaginado: puramente e absolutamente homogêneo, ele não serviria para nada e sequer daria ensejo ao pensamento. A representação espacial consiste essencialmente numa primeira coordenação introduzida

entre os dados da experiência sensível. Mas essa coordenação seria impossível se as partes do espaço se equivalessem qualitativamente, se fossem realmente intercambiáveis umas pelas outras. Para poder dispor espacialmente as coisas, é preciso poder situá-las diferentemente: colocar umas à direita, outras à esquerda, estas em cima, aquelas embaixo, ao norte ou ao sul, a leste ou a oeste, etc., do mesmo modo que, para dispor temporalmente os estados da consciência, cumpre poder localizá-los em datas determinadas. Vale dizer que o espaço não poderia ser ele próprio se, assim como o tempo, não fosse dividido e diferenciado. Mas essas divisões, que lhe são essenciais, de onde provêm? Para o espaço mesmo, não há direita nem esquerda, nem alto nem baixo, nem norte nem sul. Todas essas distinções provêm, evidentemente, de terem sido atribuídos valores afetivos diferentes às regiões. E, como todos os homens de uma mesma civilização representam-se o espaço da mesma maneira, é preciso, evidentemente, que esses valores afetivos e as distinções que deles dependem lhes sejam igualmente comuns; o que implica quase necessariamente que tais valores e distinções são de origem social[8].

Por sinal, há casos em que esse caráter social tornou-se manifesto. Existem sociedades na Austrália ou na América do Norte em que o espaço é concebido sob a forma de um círculo imenso, porque o próprio acampamento tem uma forma circular[9], e o círculo espacial é exatamente dividido como o círculo tribal e à imagem deste último. Distinguem-se tantas regiões quantos são os clãs da tribo, e é o lugar ocupado pelos clãs no interior do acampamento que determina a orientação das regiões. Cada região define-se pelo totem do clã ao qual ela é destinada. Entre os zuñi, por exemplo, o *pueblo* compreende sete quarteirões; cada um deles é um grupo de clãs que teve sua unidade: com toda a certeza, havia primitivamente um único clã que depois se subdividiu. Ora, o espaço compreende igualmente sete regiões e cada um desses sete quarteirões do mundo está em íntima relação com um quarteirão do *pueblo*, isto é, com um grupo de clãs[10]. "Assim, diz Cushing, uma divisão deve estar em relação com o norte; uma outra representa o oeste, uma terceira o sul[11], etc." Cada quarteirão do *pueblo* tem sua cor característica que o simboliza; cada região do espaço tem a sua, que é exatamente a do quarteirão correspondente. Ao longo da história, o número de clãs fundamentais variou; o número de regiões variou da mesma maneira. Assim, a organização social foi o modelo da organização espacial, que é uma espécie de decalque da primeira. Até mesmo a distinção de direita e esquerda, longe de estar implicada na natureza do homem em geral, é muito provavelmente o produto de representações religiosas, portanto coletivas[12].

Mais adiante serão encontradas provas análogas relativas às noções de gênero, de força, de personalidade, de eficácia. Pode-se mesmo perguntar se a noção de contradição não depende, também ela, de condições sociais. O que leva a pensar assim é que a influência que ela exerceu sobre o pensamento variou segundo as épocas e as sociedades. O princípio de identidade domina hoje o pensamento científico; mas há vastos sistemas de representações que desempenharam na história das idéias um papel considerável e nos quais ele é freqüentemente ignorado: são as mitologias, desde as mais grosseiras até as mais elaboradas[13]. Elas tratam sem parar de seres que têm simultaneamente os atributos mais contraditórios, que são ao mesmo tempo unos e múltiplos, materiais e espirituais, que podem subdividir-se indefinidamente sem nada perder daquilo que os constitui; em mitologia, é um axioma a parte equivaler ao todo. Essas variações a que se submeteu na história a regra que parece governar nossa lógica atual provam que, longe de estar inscrita desde toda a eternidade na constituição mental do homem, essa regra depende, pelo menos em parte, de fatores históricos, e portanto sociais. Não sabemos exatamente que fatores são esses, mas podemos presumir que existem[14].

Uma vez admitida essa hipótese, o problema do conhecimento coloca-se em novos termos.

Até o presente, duas doutrinas apenas haviam se defrontado. Para uns, as categorias não podem ser derivadas da experiência: são logicamente anteriores a ela e a condicionam. São representadas como dados simples, irredutíveis, imanentes ao espírito humano em virtude de sua constituição natural. Por isso se diz dessas categorias que elas são *a priori*. Para outros, ao contrário, elas seriam construídas, feitas de peças e pedaços, e o indivíduo é que seria o operário dessa construção[15].

Mas ambas as soluções levantam graves dificuldades.

Adotaremos a tese empirista? Então, cumpre retirar das categorias todas as suas propriedades características. Com efeito, elas se distinguem de todos os outros conhecimentos por sua universalidade e sua necessidade. Elas são os conceitos mais gerais que existem, já que se aplicam a todo o real e, mesmo não estando ligadas a algum objeto particular, são independentes de todo sujeito individual: são o lugar-comum em que se encontram todos os espíritos. Mais: estes se encontram necessariamente aí, pois a razão, que não é outra coisa senão o conjunto das categorias fundamentais, é investida de uma autoridade à qual não podemos nos furtar à vontade. Quando tentamos insurgir-nos contra ela, libertar-nos de algumas dessas noções essenciais, deparamo-nos com fortes resistências. Portanto, elas não apenas não dependem de nós, como também se impõem a nós. Ora, os dados empíricos apresentam características diametralmente opostas. Uma sensação, uma imagem se relacionam sempre a um objeto determinado ou a uma coleção de objetos desse gênero e exprimem o estado momentâneo de uma consciência particular: elas são essencialmente individuais e subjetivas. Assim, podemos dispor, com relativa liberdade, das representações que têm essa origem. É claro que, quando nossas sensações são atuais, elas se impõem a nós *de fato*. Mas, *de direito*, temos o poder de concebê-las de maneira

diferente do que são, de representá-las como se transcorressem numa ordem distinta daquela na qual se produziram. Diante delas, nada nos prende, enquanto considerações de um outro gênero não intervierem. Eis, portanto, dois tipos de conhecimentos que se encontram como que nos dois pólos contrários da inteligência. Nessas condições, submeter a razão à experiência é fazê-la desaparecer, pois é reduzir a universalidade e a necessidade que a caracterizam a serem apenas puras aparências, ilusões que, na prática, podem ser cômodas, mas que a nada correspondem nas coisas; conseqüentemente, é recusar toda realidade objetiva à vida lógica que as categorias têm por função regular e organizar. O empirismo clássico conduz ao irracionalismo; talvez até seja por esse último nome que convenha designá-lo.

Os aprioristas, apesar do sentido ordinariamente associado às denominações, são mais respeitosos com os fatos. Já que não admitem como verdade evidente que as categorias são feitas dos mesmos elementos que nossas representações sensíveis, eles não são obrigados a empobrecê-las sistematicamente, a esvaziá-las de todo conteúdo real, a reduzi-las a ser apenas artifícios verbais. Ao contrário, conservam todas as características específicas delas. Os aprioristas são racionalistas; crêem que o mundo tem um aspecto lógico que a razão exprime eminentemente. Mas, para isso, precisam atribuir ao espírito um certo poder de ultrapassar a experiência, de acrescentar algo ao que lhe é imediatamente dado; ora, desse poder singular, eles não dão explicação nem justificação. Pois não é explicar dizer apenas que esse poder é inerente à natureza da inteligência humana. Seria preciso fazer entender de onde tiramos essa surpreendente prerrogativa e de que maneira podemos ver, nas coisas, relações que o espetáculo das coisas não poderia nos revelar. Dizer que a própria experiência só é possível com essa condição, é talvez deslocar o problema, não é resolvê-lo. Pois se trata precisamente de saber por que a experiência não se bas-

ta, mas supõe condições que lhe são exteriores e anteriores, e de que maneira essas condições são realizadas quando e como convém. Para responder a essas questões, imaginou-se às vezes, por cima das razões individuais, uma razão superior e perfeita da qual as primeiras emanariam e na qual conservariam, por uma espécie de participação mística, sua maravilhosa faculdade: é a razão divina. Mas essa hipótese tem, no mínimo, o grave inconveniente de subtrair-se a todo controle experimental; não satisfaz portanto às condições requeridas de uma hipótese científica. Além disso, as categorias do pensamento humano jamais são fixadas de uma forma definida; elas se fazem, se desfazem, se refazem permanentemente; mudam conforme os lugares e as épocas. A razão divina, ao contrário, é imutável. De que modo essa imutabilidade poderia explicar essa incessante variabilidade?

Tais são as duas concepções que há séculos se chocam uma contra a outra; e, se o debate se eterniza, é que na verdade os argumentos trocados se equivalem sensivelmente. Se a razão é apenas uma forma da experiência individual, não existe mais razão. Por outro lado, se reconhecemos os poderes que ela se atribui, mas sem justificá-los, parece que a colocamos fora da natureza e da ciência. Em presença dessas objeções opostas, o espírito permanece incerto. Mas, se admitirmos a origem social das categorias, uma nova atitude torna-se possível, atitude que permitiria, acreditamos nós, escapar a essas dificuldades contrárias.

A proposição fundamental do apriorismo é que o conhecimento é formado de duas espécies de elementos irredutíveis um ao outro e como que de duas camadas distintas e superpostas[16]. Nossa hipótese mantém integralmente esse princípio. De fato, os conhecimentos que chamamos empíricos, os únicos que os teóricos do empirismo utilizaram para construir a razão, são aqueles que a ação direta dos objetos suscita em nossos espíritos. São, portanto, estados individuais, que se explicam inteiramente[17] pela natureza psíquica do indivíduo. Ao contrário, se as categorias são, como pensamos, representações essencialmente coletivas, elas traduzem antes de tudo estados da coletividade: dependem da maneira como esta é constituída e organizada, de sua morfologia, de suas instituições religiosas, morais, econômicas, etc. Há, portanto, entre essas duas espécies de representações toda a distância que separa o individual do social, e não se pode mais derivar as segundas das primeiras, como tampouco se pode deduzir a sociedade do indivíduo, o todo da parte, o complexo do simples[18]. A sociedade é uma realidade *sui generis*; tem suas características próprias que não se encontram, ou que não se encontram da mesma forma, no resto do universo. As representações que a exprimem têm, portanto, um conteúdo completamente distinto das representações puramente individuais, e podemos estar certos de antemão de que as primeiras acrescentam algo às segundas.

A maneira como ambas se formam acaba por diferenciá-las. As representações coletivas são o produto de uma imensa cooperação que se estende não apenas no espaço, mas no tempo; para criá-las, uma multidão de espíritos diversos associou, misturou, combinou suas idéias e seus sentimentos; longas séries de gerações nelas acumularam sua experiência e seu saber. Uma intelectualidade muito particular, infinitamente mais rica e mais complexa que a do indivíduo, encontra-se portanto como que concentrada aí. Compreende-se, assim, de que maneira a razão tem o poder de ultrapassar o alcance dos conhecimentos empíricos. Não deve isso a uma virtude misteriosa qualquer, mas simplesmente ao fato de que, segundo uma fórmula conhecida, o homem é duplo. Há dois seres nele: um ser individual, que tem sua base no organismo e cujo círculo de ação se acha, por isso mesmo, estreitamente limitado, e um ser social, que representa em nós a mais elevada realidade, na ordem intelectual e moral, que podemos conhecer pela observação, quero dizer, a sociedade. Essa duali-

dade de nossa natureza tem por conseqüência, na ordem prática, a irredutibilidade do ideal moral ao móbil utilitário, e, na ordem do pensamento, a irredutibilidade da razão à experiência individual. Na medida em que participa da sociedade, o indivíduo naturalmente ultrapassa a si mesmo, seja quando pensa, seja quando age.

Esse mesmo caráter social permite compreender de onde vem a necessidade das categorias. Diz-se de uma idéia que ela é necessária quando, por uma espécie de virtude interna, impõe-se ao espírito sem ser acompanhada de nenhuma prova. Há, portanto, nela, algo que obriga a inteligência, que conquista a adesão, sem exame prévio. Essa eficácia singular, o apriorismo a postula, mas sem se dar conta disso, pois dizer que as categorias são necessárias por serem indispensáveis ao funcionamento do pensamento, é simplesmente repetir que são necessárias. Mas se elas têm a origem que lhes atribuímos, não há nada mais que surpreenda em sua autoridade. Com efeito, elas exprimem as relações mais gerais que existem entre as coisas; ultrapassando em extensão todas as nossas outras noções, dominam todo detalhe de nossa vida intelectual. Se, portanto, a cada momento do tempo, os homens não se entendessem acerca dessas idéias essenciais, se não tivessem uma concepção homogênea do tempo, do espaço, da causa, do número, etc., toda concordância se tornaria impossível entre as inteligências e, por conseguinte, toda vida em comum. Assim, a sociedade não pode abandonar as categorias ao livre arbítrio dos particulares sem se abandonar ela própria. Para poder viver, ela não necessita apenas de um suficiente conformismo moral: há um mínimo de conformismo lógico sem o qual ela também não pode passar. Por essa razão, ela pesa com toda a sua autoridade sobre seus membros a fim de prevenir as dissidências. Se um espírito infringe ostensivamente essas normas do pensamento, ela não o considera mais um espírito humano no sentido pleno da palavra, e trata-o em conformidade. Por isso, quando tentamos,

mesmo em nosso foro interior, libertar-nos dessas noções fundamentais, sentimos que não somos completamente livres, que algo resiste a nós, dentro e fora de nós. Fora de nós, há a opinião que nos julga; mas, além disso, como a sociedade é também representada em nós, ela se opõe desde dentro de nós a essas veleidades revolucionárias; temos a impressão de não podermos nos entregar a elas sem que nosso pensamento deixe de ser um pensamento verdadeiramente humano. Tal parece ser a origem da autoridade muito especial inerente à razão e que nos faz aceitar com confiança suas sugestões. É a autoridade da sociedade mesma[19], comunicando-se a certas maneiras de pensar que são como as condições indispensáveis de toda ação comum. A necessidade com que as categorias se impõem a nós não é, portanto, o efeito de simples hábitos de cujo domínio poderíamos nos desvencilhar com um pouco de esforço; não é também uma necessidade física ou metafísica, já que as categorias mudam conforme os lugares e as épocas: é uma espécie particular de necessidade moral que está para a vida intelectual assim como a obrigação moral está para a vontade[20].

Mas, se as categorias não traduzem originalmente senão estados sociais, não se segue daí que elas só podem aplicar-se ao resto da natureza a título de metáforas? Se elas são feitas unicamente para exprimir coisas sociais, parece que não poderiam ser estendidas aos outros reinos a não ser por convenção. Assim, na medida em que nos servem para pensar o mundo físico ou biológico, só poderiam ter o valor de símbolos artificiais, talvez úteis na prática, mas sem relação com a realidade. Portanto retornaríamos, por outra via, ao nominalismo e ao empirismo.

Mas interpretar dessa maneira uma teoria sociológica do conhecimento é esquecer que, se a sociedade é uma realidade específica, ela não é, porém, um império dentro de um império: ela faz parte da natureza, é sua manifestação mais elevada. O reino social é um reino natural que

não difere dos outros, a não ser por sua maior complexidade. Ora, é impossível que a natureza, no que tem de mais essencial, seja radicalmente diferente de si mesma aqui e ali. As relações fundamentais que existem entre as coisas – justamente aquelas que as categorias têm por função exprimir – não poderiam, portanto, ser essencialmente dessemelhantes conforme os reinos. Se, por razões que teremos de investigar[21], elas sobressaem de forma mais evidente no mundo social, é impossível que não se encontrem alhures, ainda que sob formas mais encobertas. A sociedade as torna mais manifestas, mas ela não tem esse privilégio. Eis aí como noções que foram elaboradas com base no modelo das coisas sociais podem ajudar-nos a pensar coisas de outra natureza. Se essas noções, quando assim desviadas de sua significação primeira, desempenham num certo sentido o papel de símbolos, são símbolos bem-fundados. Se, pelo simples fato de serem conceitos construídos, há aí um artifício, é um artifício que segue de perto a natureza e que se esforça por aproximar-se dela cada vez mais[22]. Portanto, do fato de as idéias de tempo, de espaço, de gênero, de causa, de personalidade serem construídas com elementos sociais, não se deve concluir que sejam desprovidas de todo valor objetivo. Pelo contrário, sua origem social faz antes supor que tenham fundamento na natureza das coisas[23].

Assim renovada, a teoria do conhecimento parece destinada a reunir as vantagens contrárias das duas teorias rivais, sem seus inconvenientes. Ela conserva todos os princípios essenciais do apriorismo; mas, ao mesmo tempo, inspira-se nesse espírito de positividade que o empirismo procurava satisfazer. Conserva o poder específico da razão, mas justifica-o, e sem sair do mundo observável. Afirma como real a dualidade de nossa vida intelectual, mas explica-a, e mediante causas naturais. As categorias deixam de ser consideradas fatos primeiros e não analisáveis; no entanto, permanecem de uma complexidade que análises simplistas como aquelas com que se contentava o

empirismo não poderiam vencer. Pois elas aparecem, então, não mais como noções muito simples que qualquer um é capaz de extrair de suas observações pessoais e que a imaginação popular desastradamente teria complicado, mas, ao contrário, como hábeis instrumentos de pensamento, que os grupos humanos laboriosamente forjaram ao longo dos séculos e nos quais acumularam o melhor de seu capital intelectual[24]. Toda uma parte da história da humanidade nelas se encontra como que resumida. Vale dizer que, para chegar a compreendê-las e julgá-las, cumpre recorrer a outros procedimentos que não aqueles utilizados até o presente. Para saber de que são feitas essas concepções que não foram criadas por nós mesmos, não poderia ser suficiente interrogar nossa consciência: é para fora de nós que devemos olhar, é a história que devemos observar, é toda uma ciência que é preciso instituir, ciência complexa, que só pode avançar lentamente, por um trabalho coletivo, e para a qual a presente obra traz, a título de ensaio, algumas contribuições fragmentárias. Sem fazer dessas questões o objeto direto de nosso estudo, aproveitaremos toda ocasião que se oferecer para captar em seu nascimento pelo menos algumas dessas noções, as quais, embora religiosas por suas origens, haveriam de permanecer na base da mentalidade humana.

CAPÍTULO I

DEFINIÇÃO DO FENÔMENO RELIGIOSO E DA RELIGIÃO[1]

Para saber qual a religião mais primitiva e mais simples que a observação nos permite conhecer, é preciso primeiro definir o que convém entender por religião, caso contrário correríamos o risco de chamar de religião um sistema de idéias e de práticas que nada teria de religioso, ou de deixar de lado fatos religiosos sem perceber sua verdadeira natureza. O que mostra bem que o perigo nada tem de imaginário e que de modo nenhum se trata de um vão formalismo metodológico é que, por não haver tomado essa precaução, um estudioso, a quem não obstante a ciência comparada das religiões deve muito, o sr. Frazer, não soube reconhecer o caráter profundamente religioso das crenças e dos ritos que serão estudados mais adiante e que, para nós, constituem o germe inicial da vida religiosa da humanidade. Há aí, portanto, uma questão que precede o julgamento e que deve ser tratada antes de qualquer outra. Não que possamos pensar em atingir desde já as características profundas e verdadeiramente explicativas da religião: elas só podem ser determinadas ao término da pesquisa. Mas o que é necessário e possível é indicar um certo número de sinais exteriores, facilmente

perceptíveis, que permitem reconhecer os fenômenos religiosos onde quer que se encontrem, e que impedem que os confundamos com outros. É a essa operação preliminar que iremos proceder.

Mas para que ela dê os resultados esperados, devemos começar por libertar nosso espírito de toda idéia preconcebida. Os homens foram obrigados a criar para si uma noção do que é a religião, bem antes que a ciência das religiões pudesse instituir suas comparações metódicas. As necessidades da existência nos obrigam a todos, crentes e incrédulos, a representar de alguma maneira as coisas no meio das quais vivemos, sobre as quais a todo momento emitimos juízos e que precisamos levar em conta em nossa conduta. Mas como essas pré-noções se formaram sem método, segundo os acasos e as circunstâncias da vida, elas não têm direito a crédito e devem ser mantidas rigorosamente à distância do exame que iremos empreender. Não é a nossos preconceitos, a nossas paixões, a nossos hábitos que devem ser solicitados os elementos da definição que necessitamos; é a realidade mesma que se trata de definir.

Coloquemo-nos, pois, diante dessa realidade. Deixando de lado toda concepção da religião em geral, consideremos as religiões em sua realidade concreta e procuremos destacar o que elas podem ter em comum; pois a religião só pode ser definida em função das características que se encontram por toda parte onde houver religião. Introduziremos portanto nessa comparação todos os sistemas religiosos que podemos conhecer, os do presente e os do passado, os mais simples e primitivos assim como os mais recentes e refinados, pois não temos nenhum direito e nenhum meio lógico de excluir uns para só reter os outros. Para aquele que vê na religião uma manifestação natural da atividade humana, todas as religiões são instrutivas, sem exceção, pois todas exprimem o homem à sua maneira e podem assim ajudar a compreender melhor esse aspecto de nossa natureza. Aliás, vimos o quanto falta para que a melhor forma de estudar a religião seja considerá-la de preferência sob a forma que apresenta nos povos mais civilizados[2].

Mas, para ajudar o espírito a libertar-se dessas concepções usuais que, por seu prestígio, podem impedi-lo de ver as coisas tais como são, convém, antes de abordar a questão por nossa conta, examinar algumas das definições mais correntes nas quais esses preconceitos vieram se exprimir.

I

Uma noção tida geralmente como característica de tudo o que é religioso é a de sobrenatural. Entende-se por isso toda ordem de coisas que ultrapassa o alcance de nosso entendimento; o sobrenatural é o mundo do mistério, do incognoscível, do incompreensível. A religião seria, portanto, uma espécie de especulação sobre tudo o que escapa à ciência e, de maneira mais geral, ao pensamento claro. "As religiões, diz Spencer, diametralmente opostas por seus dogmas, concordam em reconhecer tacitamente que o mundo, com tudo que contém e tudo que o cerca, é um mistério que pede uma explicação"; portanto, ele as faz consistir essencialmente na "crença na onipresença de alguma coisa que vai além da inteligência"[3]. Do mesmo modo, Max Müller via em toda religião "um esforço para conceber o inconcebível, para exprimir o inexprimível, uma aspiração ao infinito"[4].

É certo que o sentimento do mistério não deixou de desempenhar um papel importante em certas religiões, especialmente no cristianismo. Mas é preciso acrescentar que a importância desse papel variou singularmente nos diferentes momentos da história cristã. Há períodos em que essa noção passa ao segundo plano e se apaga. Para os homens do século XVII, por exemplo, o dogma nada tinha de perturbador para a razão; a fé conciliava-se sem

dificuldade com a ciência e a filosofia, e pensadores como Pascal, que sentiam com intensidade o que há de profundamente obscuro nas coisas, estavam em tão pouca harmonia com sua época que permaneceram incompreendidos por seus contemporâneos[5]. Portanto, poderia ser precipitado fazer, de uma idéia sujeita a tais eclipses, o elemento essencial ainda que apenas da religião cristã.

Em todo caso, o que é certo é que essa noção só aparece muito tarde na história das religiões; ela é totalmente estranha não somente aos povos chamados primitivos, mas também a todos os que não atingiram um certo grau de cultura intelectual. É verdade que, quando os vemos atribuir a objetos insignificantes virtudes extraordinárias, povoar o universo com princípios singulares, feitos dos elementos mais díspares, reconhecemos de bom grado nessas concepções um ar de mistério. Acreditamos que os homens só puderam se resignar a idéias tão perturbadoras para nossa razão moderna por incapacidade de encontrar outras que fossem mais racionais. Em realidade, porém, essas explicações que nos surpreendem afiguram-se ao primitivo as mais simples do mundo. Ele não vê nelas uma espécie de *ultima ratio* a que a inteligência só se resigna em desespero de causa, mas sim a maneira mais imediata de representar e compreender o que observa a seu redor. Para ele, não há nada de estranho em poder-se, com a voz ou o gesto, comandar os elementos, deter ou precipitar o curso dos astros, provocar a chuva ou pará-la, etc. Os ritos que emprega para assegurar a fertilidade do solo ou a fecundidade das espécies animais de que se alimenta não são, a seus olhos, mais irracionais do que o são, aos nossos, os procedimentos técnicos que os agrônomos utilizam para a mesma finalidade. As potências que ele põe em jogo por esses diversos meios nada lhe parecem ter de especialmente misterioso. São forças que diferem, certamente, daquelas que o conhecedor moderno concebe e cujo uso nos ensina; elas têm uma outra maneira de comportar-se e não se deixam disciplinar pe-

los mesmos procedimentos; mas, para aquele que crê nelas, não são mais ininteligíveis do que o são a gravidade ou a eletricidade para o físico de hoje. Veremos aliás, ao longo desta obra, que a noção de forças naturais derivou muito provavelmente da noção de forças religiosas; assim, não poderia haver entre estas e aquelas o abismo que separa o racional do irracional. Mesmo o fato de as forças religiosas serem geralmente pensadas sob a forma de entidades espirituais, de vontades conscientes, de maneira nenhuma é uma prova de sua irracionalidade. À razão não repugna *a priori* admitir que os corpos ditos inanimados sejam, como os corpos humanos, movidos por inteligências, ainda que a ciência contemporânea dificilmente se acomode a essa hipótese. Quando Leibniz propôs conceber o mundo exterior como uma imensa sociedade de espíritos entre os quais não havia e não podia haver senão relações espirituais, ele entendia agir como racionalista e não via nesse animismo universal nada capaz de ofender o entendimento.

Aliás, a idéia de sobrenatural, tal como a entendemos, data de ontem: ela supõe, com efeito, a idéia contrária, da qual é a negação e que nada tem de primitiva. Para que se pudesse dizer de certos fatos que são sobrenaturais, era preciso já ter o sentimento de que existe uma ordem natural das coisas, ou seja, que os fenômenos do universo estão ligados entre si segundo relações necessárias chamadas leis. Uma vez adquirido esse princípio, tudo o que infringe essas leis devia necessariamente aparecer como exterior à natureza e, por conseqüência, à razão: pois o que é natural nesse sentido é também racional, tais relações necessárias não fazendo senão exprimir a maneira pela qual as coisas se encadeiam logicamente. Mas essa noção do determinismo universal é de origem recente; mesmo os maiores pensadores da Antiguidade clássica não chegaram a tomar plenamente consciência dela. É uma conquista das ciências positivas; é o postulado sobre o qual repousam e que elas demonstraram por

seus progressos. Ora, enquanto ele inexistia ou ainda não se estabelecera solidamente, os acontecimentos mais maravilhosos nada possuíam que não parecesse perfeitamente concebível. Enquanto não se sabia o que a ordem das coisas tem de imutável e de inflexível, enquanto nela se via a obra de vontades contingentes, devia-se achar natural que essas vontades ou outras pudessem modificá-la arbitrariamente. Eis por que as intervenções miraculosas que os antigos atribuíam a seus deuses não eram, no seu entender, milagres, na acepção moderna da palavra. Para eles, eram espetáculos belos, raros ou terríveis, objetos de surpresa e de maravilhamento (θαύματα, *mirabilia*, *miracula*); mas de modo nenhum viam nisso uma espécie de acesso a um mundo misterioso que a razão não pode penetrar.

Podemos compreender tanto melhor essa mentalidade na medida em que ela não desapareceu completamente do meio de nós. Se o princípio do determinismo está hoje solidamente estabelecido nas ciências físicas e naturais, faz somente um século que ele começou a introduzir-se nas ciências sociais, e sua autoridade é ainda contestada. Apenas um pequeno número de espíritos está convencido da idéia de que as sociedades estão submetidas a leis necessárias e constituem um reino natural. Daí a crença de que nelas sejam possíveis verdadeiros milagres. Admite-se, por exemplo, que o legislador pode criar uma instituição do nada por uma simples injunção de sua vontade, transformar um sistema social em outro, assim como os crentes de tantas religiões admitem que a vontade divina criou o mundo do nada ou pode arbitrariamente transmutar os seres uns nos outros. No que concerne aos fatos sociais, temos ainda uma mentalidade de primitivos. No entanto, se, em matéria de sociologia, tantos contemporâneos apegam-se ainda a essa concepção antiquada, não é que a vida das sociedades lhes pareça obscura e misteriosa; pelo contrário, se se contentam tão facilmente com tais explicações, se se obstinam nessas ilusões que a experiência desmente sem cessar, é que os fatos sociais lhes parecem a coisa mais clara do mundo; é que não percebem sua obscuridade real; é que não reconheceram ainda a necessidade de recorrer aos procedimentos laboriosos das ciências naturais para dissipar progressivamente essas trevas. O mesmo estado de espírito encontra-se na raiz de muitas crenças religiosas que nos surpreendem por seu simplismo. Foi a ciência, e não a religião, que ensinou aos homens que as coisas são complexas e difíceis de compreender.

Mas, responde Jevons[6], o espírito humano não tem necessidade de uma cultura propriamente científica para notar que existem entre os fatos seqüências determinadas, uma ordem constante de sucessão, e para observar, por outro lado, que essa ordem é freqüentemente perturbada. Acontece que o sol se eclipse bruscamente, que a chuva falte na época em que é esperada, que a lua demore a ressurgir após seu desaparecimento periódico, etc. Como estão fora do curso ordinário das coisas, esses acontecimentos são atribuídos a causas extraordinárias, excepcionais, ou seja, em suma, extranaturais. É sob essa forma que a idéia de sobrenatural teria nascido desde o início da história, e foi assim que, a partir desse momento, o pensamento religioso se viu munido de seu objeto próprio.

Mas, em primeiro lugar, o sobrenatural não se reduz de modo algum ao imprevisto. O novo faz parte da natureza, assim como seu contrário. Se constatamos que, em geral, os fenômenos se sucedem numa ordem determinada, observamos igualmente que essa ordem é sempre aproximada, que não é idêntica duas vezes seguidas, que comporta todo tipo de exceções. Por menor que seja nossa experiência, estamos habituados à frustração freqüente de nossas expectativas e essas decepções retornam muito seguidamente para que as vejamos como extraordinárias. Uma certa contingência é um dado da experiência, assim como uma certa uniformidade; portanto, não há razão para relacionar uma a causas e forças inteiramente diferentes daquelas de que depende a outra. Assim, para que te-

nhamos a idéia do sobrenatural, não é suficiente que sejamos testemunhas de acontecimentos inesperados; é preciso, além disso, que estes sejam concebidos como impossíveis, isto é, como inconciliáveis com uma ordem que, certa ou errada, nos parece necessariamente implicada na natureza das coisas. Ora, essa noção de uma ordem necessária, foram as ciências positivas que pouco a pouco construíram, portanto a noção contrária não poderia lhes ser anterior.

Além disso, seja como for que os homens tenham se representado as novidades e as contingências que a experiência revela, não há nada nessas representações que possa servir para caracterizar a religião. Pois as concepções religiosas têm por objeto, acima de tudo, exprimir e explicar, não o que há de excepcional e anormal nas coisas, mas, ao contrário, o que elas têm de constante e regular. Quase sempre, os deuses servem menos para explicar monstruosidades, extravagâncias, anomalias, do que a marcha habitual do universo, do movimento dos astros, do ritmo das estações, do crescimento anual da vegetação, da perpetuidade das espécies, etc. Portanto, a noção do religioso está longe de coincidir com a do extraordinário e do imprevisto. Jevons responde que essa concepção das forças religiosas não é primitiva. No começo, estas teriam sido imaginadas para justificar desordens e acidentes, e só depois utilizadas para explicar as uniformidades da natureza[7]. Mas não se percebe o que teria levado os homens a atribuir sucessivamente a elas funções tão manifestamente contrárias. Além disso, a hipótese segundo a qual os seres sagrados teriam sido confinados de início num papel negativo de perturbadores, é inteiramente arbitrária. Veremos, com efeito, que, desde as religiões mais simples que conhecemos, eles tiveram por tarefa essencial manter, de uma maneira positiva, o curso normal da vida[8].

Assim, a idéia do mistério nada tem de original. Ela não foi dada ao homem: foi o homem que a forjou com suas próprias mãos, ao mesmo tempo que concebia a

idéia contrária. Por isso, ela só ocorre num pequeno número de religiões avançadas. Não se pode, portanto, fazer dela a característica dos fenômenos religiosos sem excluir da definição a maioria dos fatos a definir.

II

Uma outra idéia pela qual se tentou com freqüência definir a religião é a da divindade. "A religião, diz A. Réville, é a determinação da vida humana pelo sentimento de um vínculo que une o espírito humano ao espírito misterioso no qual reconhece a dominação sobre o mundo e sobre si mesmo, e ao qual ele quer sentir-se unido."[9] É verdade que, se entendemos a palavra divindade num sentido preciso e estrito, a definição deixa de fora grande quantidade de fatos manifestamente religiosos. As almas dos mortos, os espíritos de toda espécie e de toda ordem, com que a imaginação religiosa de tantos povos diversos povoou a natureza, são sempre objeto de ritos e, às vezes, até de um culto regular; no entanto não se trata de deuses no sentido próprio da palavra. Mas, para que a definição os compreenda, basta substituir a palavra deus pela de ser espiritual, mais abrangente. Foi o que fez Tylor: "O primeiro ponto essencial quando se trata de estudar sistematicamente as religiões das raças inferiores, é, diz ele, definir e precisar o que se entende por religião. Se se continuar fazendo entender essa palavra como a crença numa divindade suprema... um certo número de tribos estará excluído do mundo religioso. Mas essa definição demasiado estreita tem o defeito de identificar a religião com alguns de seus desenvolvimentos particulares... Parece preferível colocar simplesmente como definição mínima da religião a crença em seres espirituais."[10] Por seres espirituais, devemos entender sujeitos conscientes, dotados de poderes superiores aos que possui o comum dos homens; essa qualificação convém, portanto, às almas dos mortos,

aos gênios, aos demônios, tanto quanto às divindades propriamente ditas. É importante notar, de imediato, a concepção particular da religião que está implicada nessa definição. O único comércio que podemos manter com seres dessa espécie se acha determinado pela natureza que lhes é atribuída. São seres conscientes; não podemos, portanto, agir sobre eles, senão como agimos sobre as consciências em geral, isto é, por procedimentos psicológicos, tratando de convencê-los ou de comovê-los, seja por meio de palavras (invocações, preces), seja por oferendas e sacrifícios. E já que a religião teria por objeto regular nossas relações com esses seres especiais, só poderia haver religião onde há preces, sacrifícios, ritos propiciatórios, etc. Teríamos, assim, um critério muito simples que permitiria distinguir o que é religioso do que não é. É a esse critério que se referem sistematicamente Frazer[11] e, com ele, vários etnógrafos[12].

Contudo, por mais evidente que possa parecer essa definição, em conseqüência de hábitos de espírito que devemos à nossa educação religiosa, há muitos fatos aos quais ela não é aplicável e que, no entanto, dizem respeito ao domínio da religião.

Em primeiro lugar, existem grandes religiões em que a idéia de deuses e espíritos está ausente, nas quais, pelo menos, ela desempenha tão-só um papel secundário e apagado. É o caso do budismo. O budismo, diz Burnouf, "apresenta-se, em oposição ao bramanismo, como uma moral sem deus e um ateísmo sem Natureza"[13]. "Ele não reconhece um deus do qual o homem dependa, diz Barth; sua doutrina é absolutamente atéia"[14], e Oldenberg, por sua vez, chama-o "uma religião sem deus"[15]. De fato, o essencial do budismo consiste em quatro proposições que os fiéis chamam as quatro nobres verdades[16].

A primeira coloca a existência da dor como ligada ao perpétuo fluxo das coisas; a segunda mostra no desejo a causa da dor; a terceira faz da supressão do desejo o único meio de suprimir a dor; a quarta enumera as três etapas pelas quais é preciso passar para chegar a essa supressão: a retidão, a meditação e, enfim, a sabedoria, a plena posse da doutrina. Atravessadas essas três etapas, chega-se ao término do caminho, à libertação, à salvação pelo Nirvana.

Ora, em nenhum desses princípios está envolvida a divindade. O budista não se preocupa em saber de onde vem esse mundo do devir em que ele vive e sofre; toma-o como um fato[17] e todo o seu esforço está em evadir-se dele. Por outro lado, para essa obra de salvação, ele só pode contar consigo mesmo: "não tem nenhum deus para agradecer, assim como, no combate, não chama nenhum deus em seu auxílio"[18]. Em vez de rezar, no sentido usual da palavra, em vez de voltar-se para um ser superior e implorar sua assistência, concentra-se em si mesmo e medita. Isso não significa "que negue frontalmente a existência de seres chamados Indra, Agni, Varuna[19], mas julga que não lhes deve nada e que não precisa deles", pois o poder desses seres só pode estender-se sobre os bens deste mundo, os quais, para o budista, são sem valor. Portanto, ele é ateu no sentido de desinteressar-se da questão de saber se existem ou não deuses. Aliás, mesmo se existissem e estivessem investidos de algum poder, o santo, o libertado, julga-se superior a eles; pois o que faz a dignidade dos seres não é a extensão da ação que exercem sobre as coisas, é exclusivamente o grau de seu avanço no caminho da salvação[20].

É verdade que o Buda, pelo menos em certas divisões da Igreja budista, acabou por ser considerado uma espécie de deus. Tem seus templos; tornou-se objeto de um culto que, por sinal, é muito simples, pois se reduz essencialmente à oferenda de algumas flores e à adoração de relíquias ou imagens consagradas. Não é muito mais do que um culto da lembrança. Mas essa divinização do Buda, supondo-se que a expressão seja exata, primeiramente é particular ao chamado budismo setentrional. "Os budistas do Sul, diz Kern, e os menos avançados entre os

budistas do Norte, podemos afirmar com base nos dados hoje conhecidos, falam do fundador de sua doutrina como se fosse um homem."[21] Certamente, eles atribuem ao Buda poderes extraordinários, superiores aos que possui o comum dos mortais; mas era uma crença muito antiga na Índia, e aliás muito comum numa série de religiões diversas, que um grande santo é dotado de virtudes excepcionais[22]; não obstante, um santo não é um deus, como tampouco um sacerdote ou um mágico, a despeito das faculdades sobre-humanas que geralmente lhes são atribuídas. Por outro lado, segundo os estudiosos mais autorizados, essa espécie de teísmo e a mitologia complexa que costuma acompanhá-lo não seriam senão uma forma derivada e desviada do budismo. A princípio, Buda teria sido considerado apenas como "o mais sábio dos homens"[23]. "A concepção de um Buda que não seria um homem que alcançou o mais alto grau de santidade, diz Burnouf, não pertence ao círculo das idéias que constituem o fundo mesmo dos Sutras simples"[24]; e, acrescenta o mesmo autor, "sua humanidade permaneceu um fato tão incontestavelmente reconhecido de todos que os autores de lendas, aos quais custavam tão pouco os milagres, não tiveram sequer a idéia de fazer dele um deus após sua morte"[25]. Assim, cabe perguntar se alguma vez ele chegou a despojar-se completamente desse caráter humano, e se temos o direito de assimilá-lo completamente a um deus[26]. Em todo caso, seria um deus de uma natureza muito particular e cujo papel de modo nenhum se assemelha ao das outras personalidades divinas. Pois um deus é, antes de tudo, um ser vivo com o qual o homem deve e pode contar; ora, o Buda morreu, entrou no Nirvana, nada mais pode sobre a marcha dos acontecimentos humanos[27].

Enfim, e não importa o que se pense da divindade do Buda, o fato é que essa é uma concepção inteiramente exterior ao que há de realmente essencial no budismo. Com efeito, o budismo consiste, antes de tudo, na noção de salvação, e a salvação supõe unicamente que se co-

nheça e pratique a boa doutrina. Claro que ela não poderia ter sido conhecida se o Buda não tivesse vindo revelá-la; mas, uma vez feita essa revelação, a obra do Buda estava cumprida. A partir desse momento, ele deixou de ser um fator necessário da vida religiosa. A prática das quatro verdades sagradas seria possível ainda que a lembrança daquele que as fez conhecer se apagasse das memórias[28]. Algo bem diferente ocorre com o cristianismo, que, sem a idéia sempre presente e o culto sempre praticado de Cristo, é inconcebível; pois é por Cristo sempre vivo e a cada dia imolado que a comunidade dos fiéis continua a comunicar-se com a fonte suprema da vida espiritual[29].

Tudo o que precede aplica-se igualmente a uma outra grande religião da Índia, o jainismo. Aliás, as duas doutrinas têm sensivelmente a mesma concepção do mundo e da vida. "Como os budistas, diz Barth, os jainistas são ateus. Não admitem criador; para eles, o mundo é eterno, e negam explicitamente que possa haver um ser perfeito para toda a eternidade. Jaina tornou-se perfeito, mas não o era o tempo todo". Assim como os budistas do Norte, os jainistas, ou pelo menos alguns deles, se voltaram porém a uma espécie de deísmo; nas inscrições do Decão, fala-se de um Jinapati, espécie de Jaina supremo, que é chamado o primeiro criador; mas tal linguagem, diz o mesmo autor, "está em contradição com as declarações mais explícitas de seus escritores mais autorizados"[30].

Aliás, se essa indiferença pelo divino desenvolveu-se a tal ponto no budismo e no jainismo, é que ela já estava em germe no bramanismo, do qual derivaram ambas as religiões. Ao menos em algumas de suas formas, a especulação bramânica culminava em "uma explicação francamente materialista e atéia do universo"[31]. Com o tempo, as múltiplas divindades que os povos da Índia haviam de início aprendido a adorar acabaram como que se fundindo numa espécie de princípio uno, impessoal e abstrato, essência de tudo o que existe. Essa realidade suprema, que nada mais possui de uma personalidade divina, o homem

Aliás, é isso o que explica a importância primordial dada por quase todos os cultos à parte material das cerimônias. Esse formalismo religioso, muito provavelmente a forma primária do formalismo jurídico, advém de que a fórmula a pronunciar, os movimentos a executar, tendo em si mesmos a fonte de sua eficácia, a perderiam, se não se conformassem exatamente ao tipo consagrado pelo sucesso.

Assim há ritos sem deuses e, inclusive, há ritos dos quais derivam os deuses. Nem todas as virtudes religiosas emanam de personalidades divinas, e há relações culturais que visam outra coisa que não unir o homem a uma divindade. Portanto, a religião vai além da idéia de deuses ou de espíritos, logo não pode se definir exclusivamente em função desta última.

III

Descartadas essas definições, é nossa vez de nos colocarmos diante do problema.

Em primeiro lugar observemos que, em todas essas fórmulas, é a natureza da religião em seu conjunto que se tenta exprimir diretamente. Procede-se como se a religião formasse uma espécie de entidade indivisível, quando ela é um todo formado de partes; é um sistema mais ou menos complexo de mitos, de dogmas, de ritos, de cerimônias. Ora, um todo não pode ser definido senão em relação às partes que o formam. É mais metódico, portanto, procurar caracterizar os fenômenos elementares dos quais toda religião resulta, antes do sistema produzido por sua união. Esse método impõe-se sobretudo pelo fato de existirem fenômenos religiosos que não dizem respeito a nenhuma religião determinada. É o caso dos que constituem a matéria do folclore. Em geral, são restos de religiões desaparecidas, sobrevivências inorganizadas; mas há outros também que se formaram espontaneamente sob a influência de causas locais. Nos países europeus, o cristianismo

esforçou-se por absorvê-los e assimilá-los; imprimiu-lhes uma cor cristã. Todavia, muitos deles persistiram até uma data recente ou persistem ainda com uma relativa autonomia: festas da árvore de maio, do solstício de verão, do carnaval, crenças diversas relativas a gênios, a demônios locais, etc. Embora o caráter religioso desses fatos vá se apagando, sua importância religiosa, não obstante, é tal que permitiu a Mannhardt e sua escola renovarem a ciência das religiões. Uma definição que não levasse isso em conta não compreenderia, portanto, tudo o que é religioso.

Os fenômenos religiosos classificam-se naturalmente em duas categorias fundamentais: as crenças e os ritos. As primeiras são estados da opinião, consistem em representações; os segundos são modos de ação determinados. Entre esses dois tipos de fatos há exatamente a diferença que separa o pensamento do movimento.

Os ritos só podem ser definidos e distinguidos das outras práticas humanas, notadamente das práticas morais, pela natureza especial de seu objeto. Com efeito, uma regra moral, assim como um rito, nos prescreve maneiras de agir, mas que se dirigem a objetos de um gênero diferente. Portanto, é o objeto do rito que precisaríamos caracterizar para podermos caracterizar o próprio rito. Ora, é na crença que a natureza especial desse objeto se exprime. Assim, só se pode definir o rito após se ter definido a crença.

Todas as crenças religiosas conhecidas, sejam simples ou complexas, apresentam um mesmo caráter comum: supõem uma classificação das coisas, reais ou ideais, que os homens concebem, em duas classes, em dois gêneros opostos, designados geralmente por dois termos distintos que as palavras *profano* e *sagrado* traduzem bastante bem. A divisão do mundo em dois domínios que compreendem, um, tudo o que é sagrado, outro, tudo o que é profano, tal é o traço distintivo do pensamento religioso: as crenças, os mitos, os gnomos, as lendas, são representações ou sistemas de representações que expri-

mem a natureza das coisas sagradas, as virtudes e os poderes que lhes são atribuídos, sua história, suas relações mútuas e com as coisas profanas. Mas, por coisas sagradas, convém não entender simplesmente esses seres pessoais que chamamos deuses ou espíritos: um rochedo, uma árvore, uma fonte, um seixo, um pedaço de madeira, uma casa, em uma palavra, uma coisa qualquer pode ser sagrada. Um rito pode ter esse caráter; inclusive, não existe rito que não o tenha em algum grau. Há palavras, frases, fórmulas que só podem ser pronunciadas pela boca de personagens consagrados; há gestos e movimentos que não podem ser executados por todo o mundo. Se o sacrifício védico teve tal eficácia, se inclusive, segundo a mitologia, foi gerador de deuses, ao invés de ser apenas um meio de conquistar seus favores, é que ele possuía uma virtude comparável à dos seres mais sagrados. O círculo dos objetos sagrados não pode, portanto, ser determinado de uma vez por todas; sua extensão é infinitamente variável conforme as religiões. Eis de que maneira o budismo é uma religião: é que, na falta de deuses, ele admite a existência de coisas sagradas, que são as quatro verdades santas e as práticas que delas derivam[41].

Mas limitamo-nos até aqui a enumerar, a título de exemplos, um certo número de coisas sagradas; cumpre agora indicar através de que características gerais elas se distinguem das coisas profanas.

Poderíamos ser tentados a defini-las, de início, pelo lugar que geralmente lhes é atribuído na hierarquia dos seres. Elas costumam ser consideradas como superiores em dignidade e em poderes às coisas profanas e, em particular, ao homem, quando este é apenas um homem e nada possui, por si próprio, de sagrado. Com efeito, o homem é representado ocupando, em relação a elas, uma situação inferior e dependente; e essa representação por certo não deixa de ser verdadeira. Só que nisto não há nada que seja realmente característico do sagrado. Não basta que uma coisa seja subordinada a uma outra para que a

segunda seja sagrada em relação à primeira. Os escravos dependem de seus senhores, os súditos de seu rei, os soldados de seus comandantes, as classes inferiores das classes dirigentes, assim como o avarento depende de seu ouro e o ambicioso, do poder e das mãos que o detêm; ora, se dizemos às vezes de um homem que ele tem a religião dos seres ou das coisas aos quais atribui, assim, um valor eminente e uma espécie de superioridade em relação a si próprio, é claro que, em todos esses casos, a palavra é tomada num sentido metafórico e que não há nada, nessas relações, que seja propriamente religioso[42].

Por outro lado, convém não perder de vista que há coisas sagradas de todo tipo e que há aquelas diante das quais o homem se sente relativamente à vontade. Um amuleto tem um caráter sagrado, no entanto o respeito que inspira nada tem de excepcional. Mesmo diante de seus deuses, o homem nem sempre se encontra numa posição de acentuada inferioridade, pois muitas vezes exerce sobre eles uma verdadeira coerção física para obter o que deseja. Bate-se no fetiche com o qual não se está contente, reconciliando-se com ele caso venha a se mostrar mais dócil aos desejos de seu adorador[43]. Para obter a chuva, lançam-se pedras na fonte ou no lago sagrado onde se supõe residir o deus da chuva; acredita-se, deste modo, obrigá-lo a sair e a se mostrar[44]. Aliás, se é verdade que o homem depende de seus deuses, a dependência é recíproca. Também os deuses têm necessidade do homem: sem as oferendas e os sacrifícios, eles morreriam. Teremos ocasião de mostrar que essa dependência dos deuses em relação a seus fiéis mantém-se inclusive nas religiões mais idealistas.

Mas, se uma distinção puramente hierárquica é um critério ao mesmo tempo muito geral e muito impreciso, não nos resta outra coisa para definir o sagrado em relação ao profano, a não ser sua heterogeneidade. E o que torna essa heterogeneidade suficiente para caracterizar semelhante classificação das coisas e distingui-la de qual-

quer outra é justamente o fato de ela ser muito particular: *ela é absoluta.* Não existe na história do pensamento humano um outro exemplo de duas categorias de coisas tão profundamente diferenciadas, tão radicalmente opostas uma à outra. A oposição tradicional entre o bem e o mal não é nada ao lado desta; pois o bem e o mal são duas espécies contrárias de um mesmo gênero, a moral, assim como a saúde e a doença são apenas dois aspectos diferentes de uma mesma ordem de fatos, a vida, ao passo que o sagrado e o profano foram sempre e em toda parte concebidos pelo espírito humano como gêneros separados, como dois mundos entre os quais nada existe em comum. As energias que se manifestam num não são simplesmente as que se encontram no outro, com alguns graus a mais; são de outra natureza. Conforme as religiões, essa oposição foi concebida de maneiras diferentes. Numa, para separar esses dois tipos de coisas, pareceu suficiente localizá-las em regiões distintas do universo físico; noutra, algumas delas são lançadas num meio ideal e transcendente, enquanto o mundo material é entregue às outras em plena propriedade. Mas, se as formas do contraste são variáveis[45], o fato mesmo do contraste é universal.

Isso não significa, porém, que um ser jamais possa passar de um desses mundos para o outro; mas a maneira como essa passagem se produz, quando ocorre, põe em evidência a dualidade essencial dos dois reinos. A passagem implica, com efeito, uma verdadeira metamorfose. É o que demonstram particularmente os ritos de iniciação, tais como são praticados por uma quantidade de povos. A iniciação é uma longa série de cerimônias que têm por objeto introduzir o jovem na vida religiosa: ele sai pela primeira vez do mundo puramente profano onde transcorreu sua primeira infância para entrar no círculo das coisas sagradas. Ora, essa mudança de estado é concebida, não como o simples e regular desenvolvimento de germes preexistentes, mas como uma transformação *totius substantiae.* Diz-se que, naquele momento, o jovem morre, que a pessoa determinada que ele era cessa de existir e que uma outra, instantaneamente, substitui a precedente. Ele renasce sob uma nova forma. Considera-se que cerimônias apropriadas realizam essa morte e esse renascimento, entendidos não num sentido simplesmente simbólico, mas tomados ao pé da letra[46]. Não é isso uma prova de que há solução de continuidade entre o ser profano que ele era e o ser religioso em que se torna?

Essa heterogeneidade inclusive é tal que não raro degenera num verdadeiro antagonismo. Os dois mundos não são apenas concebidos como separados, mas como hostis e rivais um do outro. Como só pode pertencer plenamente a um se tiver saído inteiramente do outro, o homem é exortado a retirar-se totalmente do profano, para levar uma vida exclusivamente religiosa. Daí a vida monástica que, ao lado e fora do meio natural onde vive o homem comum, organiza artificialmente um outro meio, fechado ao primeiro e que quase sempre tende a ser o seu oposto. Daí o ascetismo místico, cujo objeto é extirpar do homem tudo o que nele pode permanecer de apego ao mundo profano. Daí, enfim, todas as formas de suicídio religioso, coroamento lógico desse ascetismo, pois a única maneira de escapar totalmente à vida profana é, em última instância, evadir-se totalmente da vida.

A oposição desses dois gêneros irá, aliás, traduzir-se exteriormente por um signo visível que permita reconhecer com facilidade essa classificação muito especial, onde quer que ela exista. Como a noção de sagrado está, no pensamento dos homens, sempre e em toda parte separada da noção de profano, como concebemos entre elas uma espécie de vazio lógico, ao espírito repugna invencivelmente que as coisas correspondentes sejam confundidas ou simplesmente postas em contato, pois tal promiscuidade ou mesmo uma contigüidade demasiado direta contradizem violentamente o estado de dissociação em que se acham tais idéias nas consciências. A coisa sagrada é, por excelência, aquela que o profano não deve e não po-

de impunemente tocar. Claro que essa interdição não poderia chegar ao ponto de tornar impossível toda comunicação entre os dois mundos, pois, se o profano não pudesse de maneira nenhuma entrar em relação com o sagrado, este de nada serviria. Mas esse relacionamento, além de ser sempre, por si mesmo, uma operação delicada, que requer precauções e uma iniciação mais ou menos complicada[47], de modo nenhum é possível sem que o profano perca suas características específicas, sem que se torne ele próprio sagrado num certo grau e numa certa medida. Os dois gêneros não podem se aproximar e conservar ao mesmo tempo sua natureza própria.

Temos, desta vez, um primeiro critério das crenças religiosas. Claro que, no interior desses dois gêneros fundamentais, há espécies secundárias que, por sua vez, são mais ou menos incompatíveis umas com as outras[48]. Mas o característico do fenômeno religioso é que ele supõe sempre uma divisão bipartida do universo conhecido e conhecível em dois gêneros que compreendem tudo o que existe, mas que se excluem radicalmente. As coisas sagradas são aquelas que as proibições protegem e isolam; as coisas profanas, aquelas a que se aplicam essas proibições e que devem permanecer à distância das primeiras. As crenças religiosas são representações que exprimem a natureza das coisas sagradas e as relações que elas mantêm, seja entre si, seja com as coisas profanas. Enfim, os ritos são regras de conduta que prescrevem como o homem deve comportar-se com as coisas sagradas.

Quando um certo número de coisas sagradas mantém entre si relações de coordenação e de subordinação, de maneira a formar um sistema dotado de uma certa unidade, mas que não participa ele próprio de nenhum outro sistema do mesmo gênero, o conjunto das crenças e dos ritos correspondentes constitui uma religião. Vê-se, por essa definição, que uma religião não corresponde necessariamente a uma única e mesma idéia, não se reduz a um princípio único que, embora diversificando-se conforme as circunstâncias em que se aplica, seria, no fundo, por toda parte, idêntico a si mesmo: trata-se de um todo formado de partes distintas e relativamente individualizadas. Cada grupo homogêneo de coisas sagradas, ou mesmo cada coisa sagrada de alguma importância, constitui um centro organizador em torno do qual gravita um grupo de crenças e de ritos, um culto particular; e não há religião, por mais unitária que seja, que não reconheça uma pluralidade de coisas sagradas. Mesmo o cristianismo, pelo menos em sua forma católica, admite, além da personalidade divina – aliás, tripla ao mesmo tempo que una –, a Virgem, os anjos, os santos, as almas dos mortos, etc.

Assim, uma religião não se reduz geralmente a um culto único, mas consiste em um sistema de cultos dotados de certa autonomia. Essa autonomia, por sinal, é variável. Às vezes, os cultos são hierarquizados e subordinados a um culto predominante, no qual acabam inclusive por ser absorvidos; mas ocorre também estarem simplesmente justapostos e confederados. A religião que iremos estudar nos fornecerá justamente um exemplo desta última organização.

Ao mesmo tempo, explica-se que possa haver grupos de fenômenos religiosos que não pertencem a nenhuma religião constituída: é que eles não estão ou não mais estão integrados num sistema religioso. Se um dos cultos em questão conseguir manter-se por razões especiais quando o conjunto do qual fazia parte desaparece, ele irá sobreviver apenas no estado desintegrado. Foi o que aconteceu a tantos cultos agrários que sobreviveram a si próprios no folclore. Em certos casos, não é sequer um culto, mas uma simples cerimônia, um rito particular que persiste sob essa forma[49].

Embora essa definição seja apenas preliminar, ela já permite entrever em que termos se deve colocar o problema que domina necessariamente a ciência das religiões. Quando se acredita que os seres sagrados só se distinguem dos demais pela maior intensidade dos poderes que

lhes são atribuídos, a questão de saber de que maneira os homens puderam ter a idéia desses seres é bastante simples: basta examinar quais são as forças que, por sua excepcional energia, foram capazes de impressionar tão vivamente o espírito humano para inspirar sentimentos religiosos. Mas se, como tentamos estabelecer, as coisas sagradas diferem em natureza das coisas profanas, se são de uma outra essência, o problema é muito mais complexo. Pois é preciso perguntar então o que levou o homem a ver no mundo dois mundos heterogêneos e incomparáveis, quando nada na experiência sensível parecia dever sugerir-lhe a idéia de uma dualidade tão radical.

IV

Entretanto, essa definição não é ainda completa, pois convém igualmente a duas ordens de fatos que, embora aparentados entre si, precisam ser distinguidos: trata-se da magia e da religião.

Também a magia é feita de crenças e de ritos. Assim como a religião, tem seus mitos e seus dogmas; eles são apenas mais rudimentares, certamente porque, buscando fins técnicos e utilitários, a magia não perde seu tempo com especulações. Ela tem igualmente suas cerimônias, seus sacrifícios, suas purificações, suas preces, seus cantos e suas danças. Os seres que o mágico invoca, as forças que emprega não são apenas da mesma natureza que as forças e os seres aos quais se dirige a religião; com muita freqüência, são exatamente os mesmos. Assim, desde as sociedades mais inferiores, as almas dos mortos são coisas essencialmente sagradas e são objeto de ritos religiosos. Ao mesmo tempo, porém, elas desempenharam na magia um papel considerável. Tanto na Austrália[50] como na Melanésia[51], tanto na Grécia como nos povos cristãos[52], as almas dos mortos, suas ossadas, seus cabelos, estão entre os intermediários muitas vezes utilizados pelo

mágico. Os demônios são igualmente um instrumento usual da ação mágica. Ora, também os demônios são seres cercados de proibições; também eles são separados, vivem num mundo à parte e, inclusive, costuma ser difícil distingui-los dos deuses propriamente ditos[53]. Aliás, mesmo no cristianismo, não é o diabo um deus decaído? E, independente até de suas origens, não tem ele um caráter religioso pelo fato mesmo de o inferno, do qual é o preposto, ser um elemento indispensável da religião cristã? Há inclusive divindades regulares e oficiais que são invocadas pelo mágico. Algumas vezes, são os deuses de um povo estrangeiro: por exemplo, os mágicos gregos faziam intervir deuses egípcios, assírios ou judeus. Outras vezes, são deuses nacionais mesmos: Hécate e Diana eram objeto de um culto mágico; a Virgem, Cristo e os santos foram utilizados da mesma maneira pelos mágicos cristãos[54].

Será que se deveria então dizer que a magia não pode ser distinguida com rigor da religião? Que a magia está repleta de religião, como a religião de magia, e que, por conseguinte, é impossível separá-las e definir uma sem a outra? Mas o que torna essa tese dificilmente sustentável é a marcada repugnância da religião pela magia e, em contrapartida, a hostilidade da segunda pela primeira. A magia tem uma espécie de prazer profissional em profanar as coisas sagradas[55]; em seus ritos, realiza em sentido diametralmente oposto as cerimônias religiosas[56]. Por sua vez, a religião, se nem sempre condenou e proibiu os ritos mágicos, os vê geralmente com desagrado. Como observam Hubert e Mauss, há, nos procedimentos do mágico, algo de intrinsecamente anti-religioso[57]. Portanto, ainda que possa haver alguma relação entre esses dois tipos de instituições, é difícil que elas não se oponham em algum ponto; e é ainda mais necessário perceber em que se distinguem na medida em que pretendemos limitar nosso estudo à religião e deter no ponto em que começa a magia.

Eis de que maneira se pode traçar uma linha de demarcação entre esses dois domínios.

As crenças propriamente religiosas são sempre comuns a uma coletividade determinada, que declara aderir a elas e praticar os ritos que lhes são solidários. Tais crenças não são apenas admitidas, a título individual, por todos os membros dessa coletividade, mas são próprias do grupo e fazem sua unidade. Os indivíduos que compõem essa coletividade sentem-se ligados uns aos outros pelo simples fato de terem uma fé comum. Uma sociedade cujos membros estão unidos por se representarem da mesma maneira o mundo sagrado e por traduzirem essa representação comum em práticas idênticas, é isso a que chamamos uma igreja. Ora, não encontramos, na história, religião sem igreja. Às vezes a igreja é estritamente nacional, outras vezes estende-se para além das fronteiras; ora abrange um povo inteiro (Roma, Atenas, o povo hebreu), ora compreende apenas uma de suas frações (as sociedades cristãs desde o advento do protestantismo); ora é dirigida por um corpo de sacerdotes, ora é mais ou menos desprovida de qualquer órgão dirigente oficial[58]. Mas, onde quer que observemos uma vida religiosa, ela tem por substrato um grupo definido. Mesmo os cultos ditos privados, como o culto doméstico ou o culto corporativo, satisfazem essa condição, pois são sempre celebrados por uma coletividade – a família ou a corporação. Aliás, assim como essas religiões particulares são, na maioria das vezes, apenas formas especiais de uma religião mais geral que abarca a totalidade da vida[59], essas igrejas restritas, na realidade, não são mais que capelas de uma igreja mais vasta, a qual, por causa dessa extensão mesma, merece ainda mais ser chamada por esse nome[60].

Algo bem diferente se dá com a magia. Claro que as crenças mágicas jamais deixam de ter alguma generalidade; com freqüência estão difusas em largas camadas de população e há inclusive muitos povos em que seu número de praticantes não é menor que o da religião propriamente dita. Mas elas não têm por efeito ligar uns aos outros seus adeptos e uni-los num mesmo grupo, vivendo

uma mesma vida. *Não existe igreja mágica.* Entre o mágico e os indivíduos que o consultam, como também entre esses indivíduos, não há vínculos duráveis que façam deles os membros de um mesmo corpo moral, comparável àquele formado pelos fiéis de um mesmo deus, pelos praticantes de um mesmo culto. O mágico tem uma clientela, não uma igreja, e seus clientes podem perfeitamente não manter entre si nenhum relacionamento, ao ponto de se ignorarem uns aos outros; mesmo as relações que estabelecem com o mágico são, em geral, acidentais e passageiras; são em tudo semelhantes às de um doente com seu médico. O caráter oficial e público com que às vezes ele é investido não modifica em nada a situação; o fato de exercer sua função abertamente não o une de maneira mais regular e durável aos que recorrem a seus serviços.

É verdade que, em certos casos, os mágicos formam entre si sociedades: acontece de se reunirem mais ou menos periodicamente para celebrarem em comum certos ritos; conhecemos o lugar que ocupam as reuniões de feiticeiras no folclore europeu. Mas, antes de mais nada, notar-se-á que tais associações de modo nenhum são indispensáveis ao funcionamento da magia; são inclusive raras e bastante excepcionais. O mágico não tem a menor necessidade, para praticar sua arte, de unir-se a seus confrades. Ele é sobretudo um isolado; em geral, longe de buscar a sociedade, a evita. "Mesmo em relação a seus colegas, conserva sempre uma atitude reservada."[61] Ao contrário, a religião é inseparável da idéia de igreja. Sob esse primeiro aspecto, já existe entre a magia e a religião uma diferença essencial. Além do mais, e sobretudo, essas sociedades mágicas, quando se formam, jamais compreendem, muito pelo contrário, todos os adeptos da magia, mas apenas os mágicos; os leigos, se é possível chamá-los assim, ou seja, aqueles em proveito dos quais os ritos são celebrados, aqueles, em suma, que representam os fiéis dos cultos regulares, são excluídos desses encontros. Ora, o mágico está para a magia assim como o sacerdote para

a religião, e um colégio de sacerdotes não é uma igreja, como tampouco o seria uma congregação religiosa que prestasse a algum santo, na sombra do claustro, um culto particular. Uma igreja não é simplesmente uma confraria sacerdotal; é a comunidade moral formada por todos os crentes de uma mesma fé, tanto os fiéis como os sacerdotes. Uma sociedade desse gênero normalmente não se verifica na magia[62].

Mas, se introduzimos a noção de igreja na definição de religião, não estaremos excluindo dela, ao mesmo tempo, as religiões individuais que o indivíduo institui para si mesmo e celebra por conta própria? Ora, há poucas sociedades em que estas não ocorram. Cada Ojibway, como veremos mais adiante, tem seu *manitu* pessoal que ele próprio escolhe e ao qual presta deveres religiosos particulares; o melanésio nas ilhas Banks tem seu *tamaniu*[63]; o romano tem seu *genius*[64]; o cristão, seu santo padroeiro e seu anjo da guarda, etc. Todos esses cultos parecem, por definição, independentes da idéia de grupo. E essas religiões individuais não apenas são muito freqüentes na história: alguns se perguntam hoje se elas não estão destinadas a se tornar a forma eminente da vida religiosa e se não chegará o dia em que não haverá outro culto senão aquele que cada um celebrará livremente em seu foro interior[65].

Mas, deixando provisoriamente de lado essas especulações sobre o futuro, se nos limitarmos a considerar as religiões tais como são no presente e tais como foram no passado, aparece com evidência que esses cultos individuais constituem, não sistemas religiosos distintos e autônomos, mas simples aspectos da religião comum a toda igreja da qual os indivíduos fazem parte. O santo padroeiro dos cristãos é escolhido na lista oficial dos santos reconhecidos pela igreja católica, e são igualmente regras canônicas que prescrevem de que maneira cada fiel deve cumprir esse culto particular. Do mesmo modo, a idéia de que cada homem tem necessariamente um gênio protetor está, sob formas diferentes, na base de um grande número de religiões americanas, assim como da religião romana (para citar apenas dois exemplos); pois ela é, como veremos mais adiante, estreitamente solidária à idéia de alma, e a idéia de alma não é das que possam ser inteiramente abandonadas ao arbítrio dos particulares. Em uma palavra, é a igreja da qual ele é membro que ensina ao indivíduo o que são esses deuses pessoais, qual é seu papel, de que maneira deve entrar em contato com eles, de que maneira deve honrá-los. Quando analisamos metodicamente as doutrinas dessa igreja, seja qual for, surge um momento em que encontramos no trajeto aquelas que dizem respeito aos cultos especiais. Portanto, não temos aí duas religiões de tipos diferentes e voltadas em sentidos opostos, mas sim, de ambos os lados, as mesmas idéias e os mesmos princípios, aplicados aqui às circunstâncias que interessam à coletividade em seu conjunto, ali, à vida do indivíduo. A solidariedade é inclusive tão estreita que, em alguns povos[66], as cerimônias através das quais o fiel entra pela primeira vez em comunicação com seu gênio protetor se misturam a ritos de caráter público incontestável, a saber, os ritos de iniciação[67].

Restam as aspirações contemporâneas a uma religião que consistiria inteiramente em estados interiores e subjetivos, e que seria livremente construída por cada um de nós. Mas, por mais reais que sejam, elas não poderiam afetar nossa definição, pois esta só pode aplicar-se a fatos conhecidos e realizados, não a virtualidades incertas. Podemos definir as religiões tais como são ou tais como foram, não tais como tendem mais ou menos vagamente a ser. É possível que esse individualismo religioso seja destinado a traduzir-se nos fatos, mas, para poder dizer em que medida, seria preciso já saber o que é a religião, de que elementos é feita, de que causas resulta, que função preenche; questões todas essas cuja solução não se pode prejulgar enquanto não se tiver ultrapassado o limiar da pesquisa. É somente ao cabo desse estudo que poderemos tratar de antecipar o futuro.

Chegamos, pois, à seguinte definição: *uma religião é um sistema solidário de crenças e de práticas relativas a coisas sagradas, isto é, separadas, proibidas, crenças e práticas que reúnem numa mesma comunidade moral, chamada igreja, todos aqueles que a elas aderem.* O segundo elemento que participa assim de nossa definição não é menos essencial que o primeiro, pois, ao mostrar que a idéia de religião é inseparável da idéia de igreja, ele faz pressentir que a religião deve ser uma coisa eminentemente coletiva[68].

CAPÍTULO II

AS PRINCIPAIS CONCEPÇÕES DA RELIGIÃO ELEMENTAR

I – O animismo

Munidos dessa definição, podemos sair em busca da religião elementar que nos propomos alcançar.

As religiões, mesmo as mais grosseiras que a história e a etnografia nos fazem conhecer, já são de uma complexidade que se ajusta mal à idéia que algumas vezes se faz da mentalidade primitiva. Nelas encontramos não apenas um sistema cerrado de crenças e de ritos, mas inclusive tal pluralidade de princípios diferentes, tal riqueza de noções essenciais, que pareceu impossível perceber nelas outra coisa que o produto tardio de uma evolução bastante longa. Donde se concluiu que, para descobrir a forma realmente original da vida religiosa, era necessário descer, através da análise, mais abaixo dessas religiões observáveis, decompô-las em seus elementos comuns e fundamentais, para descobrir se, entre estes últimos, haveria algum do qual os outros derivaram.

Ao problema assim colocado, duas soluções contrárias foram propostas.

CONCLUSÃO

Anunciávamos no início desta obra que a religião que iríamos estudar continha os elementos mais característicos da vida religiosa. Pode-se verificar agora a exatidão dessa proposição. Por mais simples que seja o sistema que estudamos, nele encontramos todas as idéias e todas as principais atitudes rituais que estão na base das religiões, inclusive as mais avançadas: distinção das coisas em sagradas e em profanas, noção de alma, de espírito, de personalidade mítica, de divindade nacional e mesmo internacional, culto negativo, com as práticas ascéticas que são sua forma exasperada, ritos de oblação e de comunhão, ritos imitativos, ritos comemorativos, ritos piaculares – nada de essencial falta nela. Temos, portanto, razões para confiar que os resultados a que chegamos não são particulares apenas ao totemismo, mas podem nos ajudar a compreender o que é a religião em geral.

Objetar-se-á que uma única religião, seja qual for sua área de extensão, constitui uma base estreita para semelhante indução. Não pretendemos desconhecer o que uma verificação ampla pode acrescentar de autoridade a uma teoria. Mas não é menos verdade que, quando uma

lei foi provada por uma experiência bem-feita, essa prova é válida universalmente. Se, mesmo num caso único, um cientista chegasse a surpreender o segredo da vida, e mesmo que esse caso fosse o do ser protoplásmico mais simples que se pudesse conceber, as verdades assim obtidas seriam aplicáveis a todos os seres vivos, inclusive os mais elevados. Se, portanto, nas humildes sociedades que acabam de ser estudadas, conseguimos realmente perceber alguns dos elementos de que são feitas as noções religiosas mais fundamentais, não há razão para não estender às outras religiões os resultados mais gerais de nossa pesquisa. Não é concebível, com efeito, que, conforme as circunstâncias, um mesmo efeito possa ser devido ora a uma causa, ora a outra, a menos que as duas causas sejam, no fundo, uma só. Uma mesma idéia não pode exprimir aqui uma realidade, ali uma realidade diferente, a menos que essa dualidade seja simplesmente aparente. Se, em alguns povos, as idéias de sagrado, de alma, de deuses se explicam sociologicamente, deve-se cientificamente presumir que, em princípio, a mesma explicação vale para todos os povos nos quais as mesmas idéias se verifiquem com os mesmos caracteres essenciais. Supondo, portanto, que não estejamos enganados, pelo menos algumas de nossas conclusões podem ser legitimamente generalizadas. Chegou o momento de apresentá-las. E uma indução dessa natureza, tendo por base uma experiência bem definida, é menos temerária do que tantas generalizações sumárias que, ao tentarem atingir de um salto a essência da religião sem se apoiarem na análise de nenhuma religião em particular, muito se arriscam a se perder no vazio.

I

Na maioria das vezes, os teóricos que procuraram exprimir a religião em termos racionais viram nela, antes de tudo, um sistema de idéias que correspondia a um objeto

determinado. Esse objeto foi concebido de diferentes maneiras: natureza, infinito, incognoscível, ideal, etc. Mas essas diferenças pouco importam. Em todos os casos, as representações, as crenças é que eram consideradas como o elemento essencial da religião. Quanto aos ritos, eles se afiguravam apenas, desse ponto de vista, como uma tradução exterior, contingente e material desses estados internos que seriam os únicos a ter um valor intrínseco. Essa concepção é tão difundida que, na maior parte do tempo, os debates a respeito da religião giram em torno da questão de saber se ela pode ou não se conciliar com a ciência, isto é, se, ao lado do conhecimento científico, há lugar para outra forma de pensamento, que seria especificamente religioso.

Mas os crentes, os homens que, vivendo a vida religiosa, têm a sensação direta do que a constitui, objetam a essa maneira de ver que ela não corresponde à sua experiência diária. Eles sentem, com efeito, que a verdadeira função da religião não é nos fazer pensar, enriquecer nosso conhecimento, acrescentar às representações que devemos à ciência representações de uma outra origem e de um outro caráter, mas sim nos fazer agir, nos ajudar a viver. O fiel que se pôs em contato com seu deus não é apenas um homem que percebe verdades novas que o descrente ignora, é um homem que *pode* mais. Ele sente em si mais força, seja para suportar as dificuldades da existência, seja para vencê-las. Está como que elevado acima das misérias humanas porque está elevado acima de sua condição de homem; acredita-se salvo do mal, seja qual for a forma, aliás, que conceba o mal. O primeiro artigo de toda fé é a crença na salvação pela fé. Ora, não se percebe como uma simples idéia poderia ter essa eficácia. Uma idéia, com efeito, não é senão um elemento de nós mesmos; como poderia nos conferir poderes superiores aos que possuímos por natureza? Por mais rica em virtudes afetivas, ela nada poderia acrescentar à nossa vitalidade natural, pois somente é capaz de desencadear as for-

ças emotivas que estão em nós, não de criá-las nem de fazê-las crescer. Do fato de nos representarmos um objeto como digno de ser amado e buscado, não se segue que nos sintamos mais fortes; é preciso que desse objeto emanem energias superiores às nossas e que, além disso, tenhamos algum meio de fazê-las penetrar em nós e misturá-las à nossa vida interior. Ora, para tanto, não basta que as pensemos, é indispensável que nos coloquemos em sua esfera de ação, que nos voltemos para o lado em que melhor possamos sentir sua influência; em uma palavra, é preciso que ajamos e repitamos os atos assim necessários, toda vez que isso for útil para renovar seus efeitos. Desse ponto de vista, percebe-se como adquire toda a sua importância esse conjunto de atos regularmente repetidos que constitui o culto. De fato, quem quer que tenha praticado realmente uma religião sabe bem que o culto é que suscita essas impressões de alegria, de paz interior, de serenidade, de entusiasmo, que são, para o fiel, como a prova experimental de suas crenças. O culto não é simplesmente um sistema de signos pelos quais a fé se traduz exteriormente, é o conjunto dos meios pelos quais ela se cria e se recria periodicamente. Quer consista em manobras materiais ou em operações mentais, é sempre ele que é eficaz.

Todo o nosso estudo repousa no postulado de que esse sentimento unânime dos crentes de todos os tempos não pode ser puramente ilusório. Da mesma forma que um recente apologista da fé[1], admitimos, portanto, que as crenças religiosas se baseiam numa experiência específica cujo valor demonstrativo, num certo sentido, não é inferior ao das experiências científicas, embora diferente. Também pensamos que "uma árvore se conhece por seus frutos"[2] e que sua fecundidade é a melhor prova do que valem suas raízes. Mas do fato de existir, se quiserem, uma "experiência religiosa" e de ela ter, de alguma maneira, fundamento – aliás, há alguma experiência que não o tenha? –, não se segue de modo algum que a realidade que

a fundamenta esteja objetivamente de acordo com a idéia que dela fazem os crentes. O fato mesmo de que a maneira como ela foi concebida variou infinitamente com as épocas é suficiente para provar que nenhuma dessas concepções a exprime de modo adequado. Se o cientista estabelece como axioma que as sensações de calor ou de luz que os homens experimentam correspondem a uma causa objetiva, disso não irá concluir que esta seja tal como aparece aos sentidos. Assim também, embora não sendo imaginárias, as impressões sentidas pelos fiéis não constituem intuições privilegiadas; não há nenhuma razão para pensar que nos informam melhor sobre a natureza de seu objeto que as sensações vulgares sobre a natureza dos corpos e de suas propriedades. Portanto, para descobrir em que consiste esse objeto, é preciso que elas sejam submetidas a uma elaboração análoga à que substituiu a representação sensível do mundo por uma representação científica e conceitual.

Ora, foi precisamente isso que tentamos fazer, e vimos que essa realidade, que as mitologias conceberam sob tantas formas diferentes, mas que é a causa objetiva, universal e eterna das sensações *sui generis* que compõem a experiência religiosa, é a sociedade. Mostramos quais as forças morais que ela desenvolve e de que maneira ela desperta esse sentimento de apoio, de proteção, de dependência tutelar que liga o fiel a seu culto. É a sociedade que o eleva acima de si mesmo, é ela, inclusive, que o faz. Pois o que faz o homem é esse conjunto de bens intelectuais que constitui a civilização, e a civilização é obra da sociedade. Assim se explica o papel preponderante do culto em todas as religiões, sejam quais forem. É que a sociedade só pode fazer sentir sua influência se for um ato, e só será um ato se os indivíduos que a compõem se reunirem e agirem em comum. É pela ação comum que ela toma consciência de si e se afirma; ela é, acima de tudo, uma cooperação ativa. Mesmo as idéias e os sentimentos coletivos só são possíveis graças a movimentos exteriores

que os simbolizam, conforme estabelecemos[3]. Portanto, é a ação que domina a vida religiosa, pelo simples fato de a sociedade ser a sua fonte.

A todas as razões que foram dadas para justificar essa concepção, pode ser acrescentada uma última, que resulta de toda esta obra. Em nosso percurso, estabelecemos que as categorias fundamentais do pensamento, logo a ciência, têm origens religiosas. Vimos que o mesmo acontece com a magia e, por conseguinte, com as diversas técnicas que dela derivaram. Por outro lado, há muito se sabe que, até um momento relativamente avançado da evolução, as regras da moral e do direito não se distinguiram das prescrições rituais. Pode-se portanto dizer, em resumo, que quase todas as grandes instituições sociais nasceram da religião[4]. Ora, para que os principais aspectos da vida coletiva tenham começado por ser apenas aspectos diversos da vida religiosa, é preciso evidentemente que a vida religiosa seja a forma eminente e como que uma expressão resumida da vida coletiva inteira. Se a religião engendrou tudo o que há de essencial na sociedade, é que a idéia da sociedade é a alma da religião.

As forças religiosas, portanto, são forças humanas, forças morais. Certamente, como os sentimentos coletivos só podem tomar consciência de si ao se fixarem em objetos exteriores, elas próprias não puderam se constituir sem tomar das coisas algumas de suas características. Adquiriram, assim, uma espécie de natureza física, sob esse aspecto vieram se misturar à vida do mundo material e foi através delas que se acreditou poder explicar o que se passa no mundo. Mas, quando as consideramos apenas por esse lado e nesse papel, vemos somente o que elas têm de mais superficial. Em realidade, é da consciência que foram tomados os elementos essenciais que as constituem. É comum achar que essas forças só têm um caráter humano quando são pensadas sob forma humana[5]; mas mesmo as mais impessoais e anônimas não são outra coisa que sentimentos objetivados.

É na condição de ver as religiões por esse ângulo que se pode perceber seu verdadeiro significado. A julgar pelas aparências, os ritos com freqüência dão a impressão de operações puramente manuais – unções, lavagens, refeições. Para consagrar uma coisa, ela é posta em contato com uma fonte de energia religiosa, assim como, atualmente, para aquecer ou eletrizar um corpo, ele é posto em contato com uma fonte de calor ou de eletricidade; os procedimentos empregados num caso e no outro não são essencialmente diferentes. Assim entendida, a técnica religiosa parece ser uma espécie de mecânica mística. Mas essas manobras materiais não são mais que o invólucro externo sob o qual se dissimulam operações mentais. No fundo, trata-se não de exercer uma espécie de coerção física sobre forças cegas e, aliás, imaginárias, mas de atingir consciências, tonificá-las, disciplinã-las. Foi dito às vezes das religiões inferiores que elas eram materialistas. A expressão é inexata. Todas as religiões, mesmo as mais grosseiras, são, num certo sentido, espiritualistas, pois as potências que elas põem em jogo são, antes de tudo, espirituais e, por outro lado, é sobre a vida moral que elas têm por principal função agir. Compreende-se, assim, que o que foi feito em nome da religião não poderia ter sido feito em vão, pois foi necessariamente a sociedade dos homens, foi a humanidade que recolheu seus frutos.

Mas, questionam, que sociedade exatamente é essa da qual se faz o substrato da vida religiosa? Será a sociedade real, tal como existe e funciona diante de nossos olhos, com a organização moral e jurídica que laboriosamente se moldou ao longo da história? Mas esta é cheia de taras e de imperfeições. Nela, o mal vai de par com o bem, a injustiça com freqüência reina soberana, a verdade a cada instante é obscurecida pelo erro. Como é que um ser assim tão grosseiramente constituído poderia inspirar os sentimentos de amor, o entusiasmo ardente, o espírito de abnegação que todas as religiões exigem de seus fiéis?

Os seres perfeitos que são os deuses não podem ter tomado seus traços de uma realidade tão medíocre, às vezes até tão baixa.

Tratar-se-á, ao contrário, da sociedade perfeita, na qual a justiça e a verdade seriam soberanas, da qual o mal, sob todas as suas formas, estaria extirpado? Não se contesta que ela esteja em relação íntima com o sentimento religioso, pois, dizem, é para realizá-la que tendem as religiões. Só que essa sociedade não é um dado empírico, definido e observável, é uma quimera, um sonho com que os homens acalentaram suas misérias, mas que jamais viveram na realidade. É uma simples idéia que traduz, na consciência, nossas aspirações mais ou menos obscuras ao bem, ao belo, ao ideal. Ora, essas aspirações têm suas raízes dentro de nós, vêm das profundezas mesmas de nosso ser; portanto, não há nada fora de nós que possa explicá-las. Aliás, elas já são religiosas por si mesmas, portanto a sociedade ideal supõe a religião, em vez de poder explicá-la[6].

Mas, em primeiro lugar, é simplificar arbitrariamente as coisas ver a religião apenas por seu lado idealista: ela é realista à sua maneira. Não há feiúra física ou moral, não há vícios e males que não tenham sido divinizados. Houve deuses do roubo e da astúcia, da luxúria e da guerra, da doença e da morte. O próprio cristianismo, por mais elevada a idéia que faz da divindade, foi obrigado a conceder ao espírito do mal um lugar em sua mitologia. Satã é uma peça essencial do sistema cristão. Ora, mesmo sendo um ser impuro, ele não é um ser profano. O antideus é um deus, inferior e subordinado, é verdade, mas dotado de amplos poderes; é inclusive objeto de ritos, ainda que negativos. A religião, portanto, longe de ignorar a sociedade real e de não levá-la em conta, é a imagem dela, reflete todos os seus aspectos, mesmo os mais vulgares e repulsivos. Tudo se encontra nela, e se, na maioria das vezes, ela mostra o bem prevalecer sobre o mal, a vida sobre a morte, as potências da luz sobre as potências das

trevas, é que não poderia ser de outro modo na realidade. Pois, se a relação entre essas forças contrárias fosse invertida, a vida seria impossível; ora, na verdade ela se mantém e tende mesmo a se desenvolver.

No entanto, embora vejamos claramente transparecer a realidade através das mitologias e das teologias, é bem verdade que aquela só se manifesta nestas aumentada, transformada, idealizada. Sob esse aspecto, as religiões mais primitivas não diferem das mais recentes e refinadas. Vimos, por exemplo, como os Arunta colocam na origem dos tempos uma sociedade mítica cuja organização reproduz exatamente a que existe ainda hoje: ela compreende os mesmos clãs e as mesmas fratrias, está submetida à mesma regulamentação matrimonial, pratica os mesmos ritos. Mas os personagens que a compõem são seres ideais, dotados de poderes e virtudes que os simples mortais não podem alcançar. A natureza deles não é somente mais elevada, é diferente, pois vincula-se, ao mesmo tempo, à animalidade e à humanidade. As próprias potências malignas submetem-se a uma metamorfose análoga, o mal sendo como que sublimado e idealizado. A questão que se coloca é saber de onde vem essa idealização.

Respondem que o homem tem uma faculdade natural de idealizar, isto é, de substituir o mundo da realidade por um mundo diferente ao qual se transporta em pensamento. Mas isto é mudar os termos do problema, não é resolvê-lo nem sequer fazê-lo avançar. Essa idealização sistemática é uma característica essencial das religiões. Explicá-las por um poder inato de idealizar é, portanto, substituir simplesmente uma palavra por outra equivalente; é como se disséssemos que o homem criou a religião porque tinha uma natureza religiosa. No entanto, o animal conhece apenas um mundo: o que ele percebe pela experiência tanto interna quanto externa. Somente o homem possui a faculdade de conceber o ideal e ampliar o real. De onde lhe vem, pois, esse singular privilégio? Antes de fazer disso um fato primeiro, uma virtude misterio-

sa que escapa à ciência, convém estar seguro de que ele não depende de condições empiricamente determináveis.

A explicação que propusemos da religião tem precisamente a vantagem de dar uma resposta a essa questão, pois o que define o sagrado é que ele é acrescentado ao real. Ora, o ideal corresponde à mesma definição: não se pode, portanto, explicar um sem explicar o outro. Vimos, com efeito, que, se a vida coletiva, quando atinge um certo grau de intensidade, desperta o pensamento religioso, é porque determina um estado de efervescência que muda as condições da atividade psíquica. As energias vitais são superexcitadas, as paixões ficam mais intensas, as sensações mais fortes; há algumas inclusive que só se produzem nesse momento. O homem não se reconhece; sente-se como que transformado e, em conseqüência, transforma o meio que o cerca. Para ter uma noção das impressões muito particulares que sente, ele atribui às coisas com as quais está mais diretamente em contato propriedades que elas não têm, poderes excepcionais e virtudes que os objetos da experiência vulgar não possuem. Em uma palavra, ao mundo real no qual transcorre sua vida profana ele sobrepõe um outro que, num certo sentido, existe apenas em seu pensamento, mas ao qual atribui, em relação ao primeiro, uma espécie de dignidade maior. Trata-se, portanto, sob esse duplo aspecto, de um mundo ideal.

Assim, a formação de um ideal não constitui um fato irredutível, que escapa à ciência; depende de condições que a observação pode alcançar; é um produto natural da vida social. Para que a sociedade possa tomar consciência de si e manter, no grau de intensidade necessário, o sentimento que tem de si mesma, é preciso que ela se reúna e se concentre. Ora, essa concentração determina uma exaltação da vida moral que se traduz por um conjunto de concepções ideais nas quais se exprime a vida nova que acabou de despertar; elas correspondem a esse afluxo de forças psíquicas que se sobrepõem àquelas de que dispomos para as tarefas cotidianas da existência. Uma sociedade não pode se criar nem se recriar sem, ao mesmo tempo, criar o ideal. Essa criação não é uma espécie de ato suplementar pelo qual a sociedade se completaria, uma vez formada, mas o ato pelo qual ela se faz e se refaz periodicamente. Assim, quando se opõe a sociedade ideal à sociedade real como dois antagonistas que nos arrastariam em sentidos contrários, o que se faz e o que se opõe são abstrações. A sociedade ideal não está fora da sociedade real, faz parte dela. Longe de estarmos divididos entre elas como entre dois pólos que se repelem, não podemos nos juntar a uma sem nos juntar à outra. Pois uma sociedade não é constituída simplesmente pela massa dos indivíduos que a compõem, pelo solo que ocupam, pelas coisas que utilizam, pelos movimentos que realizam, mas, antes de tudo, pela idéia que ela faz de si mesma. Certamente, às vezes ela hesita sobre a maneira como deve se conceber, sente-se puxada em sentidos divergentes. Mas esses conflitos, quando irrompem, não são entre o ideal e a realidade, mas entre ideais diferentes, entre o de ontem e o de hoje, entre aquele que tem a seu favor a autoridade da tradição e aquele que está apenas vindo a ser. Seguramente há razões para saber por que os ideais evoluem; mas seja qual for a resposta a esse problema, a verdade é que tudo sucede no mundo do ideal.

Portanto, longe de o ideal coletivo que a religião exprime dever-se a não sei que poder inato do indivíduo, foi antes na escola da vida coletiva que o indivíduo aprendeu a idealizar. Foi ao assimilar os ideais elaborados pela sociedade que ele se tornou capaz de conceber o ideal. Foi a sociedade que, arrastando-o em sua esfera de ação, suscitou-lhe a necessidade de se alçar acima do mundo da experiência e, ao mesmo tempo, forneceu-lhe os meios de conceber outro mundo. Pois esse mundo novo foi ela que o construiu ao se construir, já que é ela que ele exprime. Assim, tanto no indivíduo como no grupo, a faculdade de idealizar nada tem de misterioso. Não é uma espé-

cie de luxo que o homem poderia dispensar, mas uma condição de sua existência. Ele não seria um ser social, isto é, não seria um homem, se não a tivesse adquirido. Claro que, ao se encarnar nos indivíduos, os ideais coletivos tendem a se individualizar. Cada um os entende a seu modo e imprime neles a sua marca; alguns elementos são suprimidos, outros acrescentados. O ideal pessoal destaca-se, assim, do ideal social, à medida que a personalidade individual se desenvolve e se torna uma fonte autônoma de ação. Mas, se quisermos compreender essa capacidade, aparentemente tão singular, de viver fora do real, basta conectá-la com as condições sociais das quais depende.

Não se deve, pois, ver nesta teoria da religião um simples rejuvenescimento do materialismo histórico: seria equivocar-se singularmente acerca de nosso pensamento. Ao mostrar na religião uma coisa essencialmente social, de maneira nenhuma queremos dizer que ela se limita a traduzir, numa outra linguagem, as formas materiais da sociedade e suas necessidades vitais imediatas. Certamente, consideramos uma evidência que a vida social depende de seu substrato e traz sua marca, assim como a vida mental do indivíduo depende do encéfalo e mesmo do organismo inteiro. Mas a consciência coletiva é algo mais que um simples epifenômeno de sua base morfológica, da mesma forma que a consciência individual é algo mais que uma simples eflorescência do sistema nervoso. Para que a primeira se manifeste, é preciso que se produza uma síntese *sui generis* das consciências particulares. Ora, essa síntese tem por efeito criar todo um mundo de sentimentos, de idéias, de imagens que, uma vez nascidos, obedecem a leis que lhes são próprias. Eles se atraem, se repelem, se fundem, se segmentam e proliferam sem que essas combinações todas sejam diretamente comandadas e requeridas pelo estado da realidade subjacente. A vida assim suscitada desfruta inclusive de uma independência bastante grande para se entregar às vezes a manifestações

sem objetivo, sem utilidade de nenhuma espécie, pelo mero prazer de se afirmar. Mostramos precisamente que é esse, com freqüência, o caso da atividade ritual e do pensamento mitológico[7].

Mas, se a religião é um produto de causas sociais, como explicar o culto individual e o caráter universalista de certas religiões? Se ela nasceu *in foro externo*, como pôde passar para o foro interno do indivíduo e aí se embrenhar cada vez mais profundamente? Se ela é obra de sociedades definidas e individualizadas, como pôde destacar-se delas até ser concebida como o bem comum da humanidade?

Encontramos ao longo de nossa investigação os primeiros germes da religião individual e do cosmopolitismo religioso e vimos de que maneira se formaram; possuímos, assim, os elementos mais gerais da resposta que pode ser dada a essa questão.

Com efeito, mostramos de que maneira a força religiosa que anima o clã, ao se encarnar nas consciências particulares, se particulariza. Assim se formam seres sagrados secundários; cada indivíduo tem os seus, feitos à sua imagem, associados à sua vida íntima, solidários de seu destino: a alma, o totem individual, o antepassado protetor, etc. Esses seres são objeto de ritos que o fiel pode celebrar sozinho, separado de todo grupo; trata-se, portanto, de uma primeira forma de culto individual. Seguramente, é ainda um culto muito rudimentar, porque, como a personalidade individual é, então, pouco acentuada e como lhe atribuem pouco valor, o culto que a exprime não podia ser ainda muito desenvolvido. Mas, à medida que os indivíduos se diferenciaram mais e o valor da pessoa aumentou, também o culto correspondente adquiriu mais espaço no conjunto da vida religiosa, ao mesmo tempo que se fechou mais hermeticamente do lado de fora.

A existência de cultos individuais não implica, portanto, nada que contradiga ou que obstrua uma explicação sociológica da religião, pois as forças religiosas às

quais eles se dirigem não são mais que formas individualizadas de forças coletivas. Assim, mesmo que a religião pareça estar inteiramente no foro interior do indivíduo, é ainda na sociedade que se encontra a fonte viva da qual ela se alimenta. Podemos agora apreciar o que vale esse individualismo radical que gostaria de fazer da religião algo puramente individual: ele desconhece as condições fundamentais da vida religiosa. Se permaneceu até hoje no estado de aspirações teóricas que jamais se realizam, é por ser irrealizável. Uma filosofia pode muito bem ser elaborada no silêncio da meditação interior, mas não uma fé. Pois esta é, antes de tudo, calor, vida, entusiasmo, exaltação de toda vida mental, transporte do indivíduo acima de si mesmo. Ora, como ele poderia, sem sair de si, aumentar as energias que possui? Como poderia ultrapassar-se contando apenas com suas forças? A única fonte de calor em que podemos nos aquecer moralmente é aquela formada pela sociedade de nossos semelhantes; as únicas forças morais que podem sustentar e fazer crescer as nossas são as que outrem nos empresta. Admitamos inclusive que existam realmente seres mais ou menos análogos aos que as mitologias nos representam. Para que possam ter sobre as almas a ação útil que é a razão de ser deles, é preciso que se creia neles. Ora, as crenças só são ativas quando partilhadas. Pode-se certamente sustentá-las algum tempo por um esforço inteiramente pessoal, mas não é assim que elas nascem, nem assim que se adquirem; é mesmo duvidoso que possam conservar-se nessas condições. Na verdade, o homem que tem uma verdadeira fé sente a necessidade invencível de espalhá-la; para isso, sai de seu isolamento, aproxima-se dos outros, busca convencê-los, e é o ardor das convicções que suscita que vem reconfortar a sua. Ela rapidamente se estiolaria se permanecesse sozinha.

Com o universalismo religioso acontece o mesmo que com o individualismo. Longe de ser um atributo exclusivo de algumas grandes religiões, vimos que ele está,

não certamente na base, mas no topo do sistema australiano. Bunjil, Daramulun e Baiame não são simples deuses tribais; cada um deles é reconhecido por uma pluralidade de tribos diferentes. Seu culto, num certo sentido, é internacional. Essa concepção, portanto, é muito próxima da que encontramos nas teologias mais recentes. Por essa razão, alguns escritores acharam que deviam negar sua autenticidade, por mais incontestável que seja.

Ora, pudemos mostrar de que maneira se formou essa concepção.

Tribos vizinhas e de idêntica civilização não podem deixar de estar em relações constantes umas com as outras. Circunstâncias de todo tipo lhes dão essa oportunidade: além do comércio, que é então rudimentar, há os casamentos, pois os casamentos internacionais são muito freqüentes na Austrália. Nesses encontros, os homens tomam naturalmente consciência do parentesco moral que os une. Têm a mesma organização social, a mesma divisão em fratrias, clãs, classes matrimoniais; praticam os mesmos ritos de iniciação ou ritos muito similares. Empréstimos mútuos ou acordos acabam por reforçar essas semelhanças espontâneas. Os deuses aos quais estavam ligadas instituições tão manifestamente idênticas dificilmente podiam permanecer distintos nos espíritos. Tudo os aproximava e, por isso, mesmo supondo que cada tribo tenha elaborado a noção de seus deuses de uma maneira independente, eles deviam necessariamente tender a se confundir uns com os outros. É provável, aliás, que tenham sido primitivamente concebidos em assembléias intertribais. Pois eles são, antes de tudo, deuses da iniciação e, nas cerimônias de iniciação, tribos diferentes encontram-se geralmente representadas. Portanto, se seres sagrados independentes de qualquer sociedade geograficamente determinada se formaram, não é porque tenham uma origem extra-social. É porque, acima desses grupamentos geográficos, existem já outros cujos contornos são mais indecisos: não possuem fronteiras precisas, mas

quais eles se dirigem não são mais que formas individualizadas de forças coletivas. Assim, mesmo que a religião pareça estar inteiramente no foro interior do indivíduo, é ainda na sociedade que se encontra a fonte viva da qual ela se alimenta. Podemos agora apreciar o que vale esse individualismo radical que gostaria de fazer da religião algo puramente individual: ele desconhece as condições fundamentais da vida religiosa. Se permaneceu até hoje no estado de aspirações teóricas que jamais se realizam, é por ser irrealizável. Uma filosofia pode muito bem ser elaborada no silêncio da meditação interior, mas não uma fé. Pois esta é, antes de tudo, calor, vida, entusiasmo, exaltação de toda vida mental, transporte do indivíduo acima de si mesmo. Ora, como ele poderia, sem sair de si, aumentar as energias que possui? Como poderia ultrapassar-se contando apenas com suas forças? A única fonte de calor em que podemos nos aquecer moralmente é aquela formada pela sociedade de nossos semelhantes; as únicas forças morais que podem sustentar e fazer crescer as nossas são as que outrem nos empresta. Admitamos inclusive que existam realmente seres mais ou menos análogos aos que as mitologias nos representam. Para que possam ter sobre as almas a ação útil que é a razão de ser deles, é preciso que se creia neles. Ora, as crenças só são ativas quando partilhadas. Pode-se certamente sustentá-las algum tempo por um esforço inteiramente pessoal, mas não é assim que elas nascem, nem assim que se adquirem; é mesmo duvidoso que possam conservar-se nessas condições. Na verdade, o homem que tem uma verdadeira fé sente a necessidade invencível de espalhá-la; para isso, sai de seu isolamento, aproxima-se dos outros, busca convencê-los, e é o ardor das convicções que suscita que vem reconfortar a sua. Ela rapidamente se estiolaria se permanecesse sozinha.

Com o universalismo religioso acontece o mesmo que com o individualismo. Longe de ser um atributo exclusivo de algumas grandes religiões, vimos que ele está,

não certamente na base, mas no topo do sistema australiano. Bunjil, Daramulun e Baiame não são simples deuses tribais; cada um deles é reconhecido por uma pluralidade de tribos diferentes. Seu culto, num certo sentido, é internacional. Essa concepção, portanto, é muito próxima da que encontramos nas teologias mais recentes. Por essa razão, alguns escritores acharam que deviam negar sua autenticidade, por mais incontestável que seja.

Ora, pudemos mostrar de que maneira se formou essa concepção.

Tribos vizinhas e de idêntica civilização não podem deixar de estar em relações constantes umas com as outras. Circunstâncias de todo tipo lhes dão essa oportunidade: além do comércio, que é então rudimentar, há os casamentos, pois os casamentos internacionais são muito freqüentes na Austrália. Nesses encontros, os homens tomam naturalmente consciência do parentesco moral que os une. Têm a mesma organização social, a mesma divisão em fratrias, clãs, classes matrimoniais; praticam os mesmos ritos de iniciação ou ritos muito similares. Empréstimos mútuos ou acordos acabam por reforçar essas semelhanças espontâneas. Os deuses aos quais estavam ligadas instituições tão manifestamente idênticas dificilmente podiam permanecer distintos nos espíritos. Tudo os aproximava e, por isso, mesmo supondo que cada tribo tenha elaborado a noção de seus deuses de uma maneira independente, eles deviam necessariamente tender a se confundir uns com os outros. É provável, aliás, que tenham sido primitivamente concebidos em assembléias intertribais. Pois eles são, antes de tudo, deuses da iniciação e, nas cerimônias de iniciação, tribos diferentes encontram-se geralmente representadas. Portanto, se seres sagrados independentes de qualquer sociedade geograficamente determinada se formaram, não é porque tenham uma origem extra-social. É porque, acima desses grupamentos geográficos, existem já outros cujos contornos são mais indecisos: não possuem fronteiras precisas, mas

compreendem tribos mais ou menos vizinhas e aparentadas. A vida social muito particular que daí resulta, tende, portanto, a se espalhar numa área de extensão sem limites definidos. De maneira muito natural, os personagens mitológicos que correspondem a ela têm o mesmo caráter; sua esfera de influência não é delimitada; eles pairam acima das tribos particulares e de seu espaço. São os grandes deuses internacionais.

Ora, não há nada nessa situação que seja específico das sociedades australianas. Não há povo nem Estado que não esteja envolvido numa outra sociedade, mais ou menos ilimitada, que abrange todos os povos, todos os Estados com os quais o primeiro está direta ou indiretamente em contato; não há vida nacional que não seja dominada por uma vida coletiva de natureza internacional. À medida que avançamos na história, esses agrupamentos internacionais adquirem mais importância e extensão. Assim se percebe como, em certos casos, a tendência universalista pôde se desenvolver ao ponto de afetar, já não apenas as idéias mais elevadas do sistema religioso, mas os princípios mesmos sobre os quais ele repousa.

II

Há, portanto, na religião algo de eterno que está destinado a sobreviver a todos os símbolos particulares nos quais o pensamento religioso sucessivamente se envolveu. Não pode haver sociedade que não tenha a necessidade de manter e revigorar, a intervalos regulares, os sentimentos coletivos e as idéias coletivas que fazem sua unidade e sua personalidade. Ora, essa restauração moral só pode ser obtida por meio de reuniões, de assembléias, de congregações, em que os indivíduos, aproximando-se uns dos outros, reafirmam em comum seus sentimentos comuns; ou seja, cerimônias que, por seu objeto, pelos resultados que produzem, pelos procedimentos que nelas são empregados, não diferem em natureza das cerimônias propriamente religiosas. Que diferença essencial há entre uma assembléia de cristãos que celebram as principais datas da vida de Cristo, ou de judeus que festejam a saída do Egito ou a promulgação do decálogo, e uma reunião de cidadãos que comemoram a instituição de um novo código moral ou algum grande acontecimento da vida nacional?

Se, hoje, talvez tenhamos alguma dificuldade para conceber em que poderão consistir essas festas e cerimônias no futuro, é que atravessamos uma fase de transição e de mediocridade moral. As grandes coisas do passado, as que entusiasmavam nossos pais, não mais despertam em nós o mesmo ardor, seja por terem se transformado num hábito comum ao ponto de nos tornar inconscientes, seja por não mais corresponderem às aspirações atuais; no entanto, nada foi feito ainda que as substitua. Não podemos mais nos apaixonar pelos princípios em nome dos quais o cristianismo recomendava aos senhores tratar humanamente seus escravos, mas, por outro lado, a idéia que se tem da igualdade e da fraternidade humanas nos parece hoje dar excessivo lugar a injustas desigualdades. Sua piedade pelos humildes é demasiado platônica; gostaríamos de uma que fosse mais eficaz, mas não vemos ainda claramente o que ela deve ser nem como poderá se realizar nos fatos. Em uma palavra, os antigos deuses envelhecem ou morrem, e outros não nasceram. Foi isso que tornou vã a tentativa de Comte de organizar uma religião com velhas lembranças históricas, artificialmente reavivadas: é da própria vida, e não de um passado morto, que pode sair um culto vivo. Mas esse estado de incerteza e de agitação não poderia durar eternamente. Virá o dia em que nossas sociedades conhecerão de novo horas de efervescência criadora ao longo das quais novos ideais surgirão, novas fórmulas aparecerão para servir, durante um tempo, de guia à humanidade; e, uma vez vividas essas horas, os homens sentirão espontaneamente a necessidade de revivê-las de tempo em tempo pelo pensamen-

to, isto é, de conservar sua lembrança por meio de festas que renovem regularmente seus frutos. Já vimos como a Revolução francesa instituiu todo um ciclo de festas para manter num estado de perpétua juventude os princípios nos quais se inspirava. Se a instituição logo periclitou, é que a fé revolucionária durou pouco, é que as decepções e o desânimo rapidamente sucederam ao primeiro momento de entusiasmo. Mas, embora a obra tenha abortado, ela nos permite conceber o que poderia ter sido em outras condições; e tudo faz pensar que mais cedo ou mais tarde ela será retomada. Não há evangelhos que sejam imortais e não há razão para acreditar que a humanidade seja doravante incapaz de conceber novos. Quanto a saber o que serão os símbolos em que virá se exprimir a nova fé, se irão se assemelhar ou não aos do passado, se serão mais adequados à realidade que lhes competirá traduzir, eis uma questão que ultrapassa as capacidades humanas de precisão e que, aliás, não chega a ser essencial.

Mas as festas, os ritos, o culto, enfim, não são toda a religião. Esta não é somente um sistema de práticas, é também um sistema de idéias com a finalidade de exprimir o mundo: vimos que mesmo os mais humildes têm sua cosmologia. Ainda que possa haver alguma relação entre esses dois elementos da vida religiosa, eles não deixam de ser muito diferentes. Um está voltado para a ação, que ele solicita e regula; o outro, para o pensamento, que ele enriquece e organiza. Portanto, eles não dependem das mesmas condições, havendo motivos para indagar se o segundo corresponde a necessidades tão universais e permanentes quanto o primeiro.

Quando se atribui ao pensamento religioso caracteres específicos, quando se crê que ele tem por função exprimir, através de métodos próprios, todo um aspecto do real que escapa ao conhecimento vulgar e também à ciência, naturalmente há uma recusa em admitir que a religião possa vir a perder seu papel especulativo. Mas a análise dos fatos não nos pareceu demonstrar essa especificidade. A religião que acabamos de estudar é uma daquelas em que os símbolos empregados são os mais desconcertantes para a razão. Tudo nela parece misterioso. Esses seres que participam ao mesmo tempo dos reinos mais heterogêneos, que se multiplicam sem deixarem de ser unos, que se fragmentam sem se diminuírem, parecem, à primeira vista, pertencer a um mundo inteiramente diferente daquele em que vivemos; chegou-se até a dizer que o pensamento que a elaborou ignorava totalmente as leis da lógica. Jamais, talvez, o contraste entre a razão e a fé foi mais acentuado. Se, portanto, houve um momento na história em que a heterogeneidade delas deveria sobressair com evidência, foi bem esse. Ora, contrariamente às aparências, constatamos que as realidades às quais se aplica então a especulação religiosa são as mesmas que servirão mais tarde de objeto à reflexão dos cientistas: a natureza, o homem, a sociedade. O mistério que parece cercá-las é completamente superficial e se dissipa ante uma observação mais aprofundada: basta retirar o véu com que a imaginação mitológica as cobriu para que se mostrem tais como são. Essas realidades, a religião se esforça por traduzi-las numa linguagem inteligível que não difere em natureza daquela que a ciência emprega; de parte a parte, trata-se de vincular as coisas umas às outras, de estabelecer entre elas relações internas, de classificá-las, de sistematizá-las. Vimos até que as noções essenciais da lógica científica são de origem religiosa. Claro que a ciência, para utilizá-las, submete-as a uma nova elaboração; depura-as de todo tipo de elementos acidentais; de uma maneira geral, em todos os seus passos ela utiliza um espírito crítico que a religião ignora; cerca-se de precauções para "evitar a precipitação e o juízo antecipado", para manter a distância as paixões, os preconceitos e todas as influências subjetivas. Mas esses aperfeiçoamentos metodológicos não são suficientes para diferenciá-la da religião. Sob esse aspecto, ambas perseguem o mesmo objetivo: o pensamento científico é tão-só uma forma

mais perfeita do pensamento religioso. Parece natural, portanto, que o segundo se apague progressivamente diante do primeiro, à medida que este se torne mais apto a desempenhar a tarefa.

E não é de duvidar, com efeito, que essa regressão tenha se produzido ao longo da história. Oriunda da religião, a ciência tende a substituir esta última em tudo o que diz respeito às funções cognitivas e intelectuais. O próprio cristianismo já consagrou definitivamente essa substituição na ordem dos fenômenos materiais. Vendo na matéria a coisa profana por excelência, ele facilmente abandonou o conhecimento dela a uma disciplina estranha, *tradidit mundum hominum disputationi*. Foi assim que as ciências da natureza puderam se estabelecer e fazer reconhecer sua autoridade sem dificuldades muito grandes. Mas ele não podia abrir mão tão facilmente do mundo das almas, pois é sobre as almas que o deus dos cristãos aspira antes de tudo a reinar. Eis por que, por muito tempo, a idéia de submeter a vida psíquica à ciência parecia uma espécie de profanação; mesmo hoje ela ainda repugna a numerosos espíritos. Entretanto, a psicologia experimental e comparativa se constituiu e hoje é preciso contar com ela. Mas o mundo da vida religiosa e moral permanece interditado. A maioria dos homens continua a crer que existe nele uma ordem de coisas na qual o espírito só pode penetrar por vias muito especiais. Daí as fortes resistências encontradas sempre que se tenta tratar cientificamente os fenômenos religiosos e morais. Mas, a despeito das oposições, as tentativas se repetem e essa persistência mesma permite prever que essa última barreira acabará por ceder e que a ciência se estabelecerá soberana mesmo nessa região reservada.

Nisso consiste o conflito da ciência e da religião. É comum fazer-se uma idéia inexata a respeito. Diz-se que a ciência nega a religião em princípio. Mas a religião existe, é um sistema de fatos dados; em uma palavra, é uma realidade. Como poderia a ciência negar uma realidade?

Além do mais, enquanto a religião é ação, enquanto é um meio de fazer viver os homens, a ciência não poderia ser considerada tal, pois, mesmo exprimindo a vida, não a cria; ela pode perfeitamente procurar explicar a fé, mas, por isso mesmo, a supõe. Assim, não há conflito a não ser num ponto limitado. Das duas funções que a religião primitivamente cumpria, existe uma, mas uma só, que tende cada vez mais a lhe escapar: a função especulativa. O que a ciência contesta à religião não é o direito de existir, é o direito de dogmatizar sobre a natureza das coisas, é a espécie de competência especial que ela se atribuía para conhecer o homem e o mundo. Na verdade, a religião não conhece a si mesma. Não sabe de que ela é feita, nem a quais necessidades responde. Longe de poder ditar a lei à ciência, ela própria é objeto de ciência! E como, por outro lado, fora do real a que se aplica a reflexão científica, não existe objeto próprio sobre o qual incida a especulação religiosa, é evidente que esta não poderia desempenhar no futuro o mesmo papel que no passado.

No entanto, ela parece chamada antes a se transformar do que a desaparecer.

Dissemos que há na religião algo de eterno: o culto, a fé. Mas os homens não podem celebrar cerimônias para as quais não veriam razão de ser, nem aceitar uma fé que não compreenderiam de maneira alguma. Para propagar ou simplesmente para manter a fé, é preciso justificá-la, ou seja, fazer sua teoria. Uma teoria desse gênero certamente é obrigada a se apoiar nas diferentes ciências, a partir do momento em que elas existem: ciências sociais, em primeiro lugar, já que a fé religiosa tem suas origens na sociedade; psicologia, já que a sociedade é uma síntese de consciências humanas; ciências da natureza, enfim, já que o homem e a sociedade são função do universo e só artificialmente podem ser abstraídos. Contudo, por mais importantes que sejam os empréstimos tomados das ciências constituídas, eles não poderiam ser suficientes, pois a fé é, antes de tudo, um impulso a agir e a ciência,

por mais longe que se lance, sempre permanece à distância da ação. A ciência é fragmentária, incompleta; avança apenas lentamente e jamais está acabada; a vida, porém, não pode esperar. Teorias destinadas a fazer viver, a fazer agir, são obrigadas, portanto, a se adiantar à ciência e a completá-la prematuramente. Elas só são possíveis se as exigências da prática e as necessidades vitais, tais como as sentimos sem concebê-las distintamente, fazem o pensamento avançar, para além do que a ciência nos permite afirmar. Assim, as religiões, mesmo as mais racionais e laicizadas, não podem e não poderão jamais se privar de uma espécie muito particular de especulação que, embora tendo os mesmos objetos que a ciência, não poderia ser propriamente científica: as intuições obscuras da sensação e do sentimento com freqüência funcionam aí como razões lógicas. Por um lado, essa especulação assemelha-se, portanto, à que encontramos nas religiões do passado; mas, por outro, distingue-se dela. Embora concedendo-se o direito de ultrapassar a ciência, ela deve começar por conhecê-la e por inspirar-se nela. Assim que a autoridade da ciência é estabelecida, cumpre levá-la em conta; pode-se ir mais longe que ela sob a pressão da necessidade, mas é dela que se deve partir. Nada se pode afirmar que ela negue, nada negar que ela afirme, nada estabelecer que não se apóie, direta ou indiretamente, em princípios que lhe são tomados de empréstimo. A partir de então, a fé não exerce mais, sobre o sistema das representações que podemos continuar chamando de religiosas, a mesma hegemonia de outrora. Diante dela, ergue-se uma potência rival que, dela nascida, doravante a submete à sua crítica e a seu controle. E tudo faz prever que esse controle se tornará cada vez mais amplo e mais eficaz, sem que seja possível traçar um limite à sua influência futura.

III

Mas, se as noções fundamentais da ciência são de origem religiosa, como a religião pôde engendrá-las? Não se percebe à primeira vista que relações pode haver entre a lógica e a religião. Inclusive, uma vez que a realidade expressa pelo pensamento religioso é a sociedade, a questão pode ser colocada nos seguintes termos que revelam melhor ainda toda a sua dificuldade: o que é que pôde fazer da vida social uma fonte tão importante de vida lógica? Nada, aparentemente, a predestinava a esse papel, pois é óbvio que não foi para satisfazer a necessidades especulativas que os homens se associaram.

Talvez pareça uma temeridade nossa abordar aqui um problema de tal complexidade. Para poder tratá-lo como convém, seria preciso que as condições sociológicas do conhecimento fossem melhor conhecidas do que o são. Apenas começamos a entrever algumas delas. Entretanto, a questão é tão grave e está tão diretamente implicada por tudo o que precede, que devemos fazer um esforço para não a deixar sem resposta.

Aliás, talvez não seja impossível estabelecer desde já alguns princípios gerais capazes, pelo menos, de esclarecer a solução.

A matéria do pensamento lógico é feita de conceitos. Indagar como a sociedade pode ter desempenhado um papel na gênese do pensamento lógico equivale, portanto, a perguntar como ela pode ter participado da formação dos conceitos.

Se, como acontece mais comumente, no conceito só se vê uma idéia geral, o problema parece insolúvel. Com efeito, o indivíduo pode, por seus próprios meios, comparar suas percepções e suas imagens, ver o que elas têm de comum, em uma palavra, generalizar. Portanto, seria difícil perceber por que a generalização só seria possível na e pela sociedade. Mas, em primeiro lugar, é inadmissível que o pensamento lógico se caracterize exclusivamen-

te pela maior extensão das representações que o constituem. Se as idéias particulares nada têm de lógico, por que seria diferente com as idéias gerais? O geral existe apenas no particular; é o particular simplificado e empobrecido. Assim, o primeiro não poderia ter virtudes e privilégios que o segundo não tem. Inversamente, se o pensamento conceitual pode se aplicar ao gênero, à espécie, à variedade, por mais restrita que esta seja, por que não poderia se estender ao indivíduo, isto é, ao limite para o qual tende a representação à medida que sua extensão diminui? De fato, existem muitos conceitos que têm indivíduos por objeto. Em toda espécie de religião, os deuses são indivíduos distintos uns dos outros; no entanto, eles são concebidos, não percebidos. Cada povo representa de uma certa maneira, variável conforme as épocas, seus heróis históricos ou legendários; essas representações são conceituais. Enfim, cada um de nós possui uma certa noção dos indivíduos com os quais nos relacionamos, de seu caráter, de sua fisionomia, dos traços distintivos de seu temperamento físico e moral: essas noções são verdadeiros conceitos. Claro que eles são, em geral, muito grosseiramente formados. Mas, mesmo entre os conceitos científicos, há muitos que sejam perfeitamente adequados a seu objeto? Sob esse aspecto, não há, entre estes e aqueles, senão diferenças de grau.

É por outras características, portanto, que se deve definir o conceito. Ele se opõe às representações sensíveis de toda ordem – sensações, percepções ou imagens – pelas propriedades que enumeramos a seguir.

As representações sensíveis encontram-se num fluxo perpétuo; sucedem-se umas às outras como as ondas de um rio e, mesmo enquanto duram, não permanecem imutáveis. Cada uma é função do instante preciso em que ocorre. Jamais estamos seguros de reencontrar uma percepção tal como a experimentamos uma primeira vez, pois, se a coisa percebida não mudou, nós é que não somos mais os mesmos. O conceito, ao contrário, está como

que fora do tempo e do devir; está subtraído a toda essa agitação; diríamos que está situado numa região diferente do espírito, mais serena e mais calma. Não se move por si mesmo, por uma evolução interna e espontânea; ao contrário, resiste à mudança. É uma maneira de pensar que, a cada momento do tempo, é fixa e cristalizada[8]. Na medida em que ele é o que deve ser, é imutável. Se muda, não é que esteja em sua natureza mudar, é que descobrimos nele alguma imperfeição, é que ele tem necessidade de ser retificado. O sistema de conceitos com o qual pensamos na vida corrente é aquele que o vocabulário de nossa língua materna exprime, pois cada palavra traduz um conceito. Ora, a língua é fixa, modifica-se lentamente e, por isso, o mesmo acontece com a organização conceitual que ela exprime. O cientista se encontra na mesma situação em face da terminologia especial empregada pela ciência a que se dedica e, conseqüentemente, em face do sistema especial de conceitos ao qual essa terminologia corresponde. Claro que ele pode inovar, mas suas inovações são sempre uma espécie de violência praticada contra maneiras de pensar instituídas.

Ao mesmo tempo em que é relativamente imutável, o conceito, se não é universal, pelo menos é universalizável. Um conceito não é meu conceito, é comum a mim e a outros homens ou, em todo caso, pode lhes ser comunicado. É impossível que eu consiga transmitir uma sensação de minha consciência à consciência de outrem; ela depende estritamente de meu organismo e de minha personalidade e não pode ser separada deles. Tudo o que posso fazer é convidar outrem a se colocar diante do mesmo objeto que eu e a se abrir à sua ação. Ao contrário, a conversação, o comércio intelectual entre os homens consiste numa troca de conceitos. O conceito é uma representação essencialmente impessoal, é através dele que as inteligências humanas se comunicam[9].

A natureza do conceito, assim definido, revela suas origens. Se ele é comum a todos, é que é obra da comu-

nidade. Se não traz a marca de nenhuma inteligência particular, é que é elaborado por uma inteligência única na qual todas as outras se encontram e vêm, de certo modo, se alimentar. Se tem mais estabilidade que as sensações ou que as imagens, é que as representações coletivas são mais estáveis que as individuais, pois, enquanto o indivíduo é sensível inclusive a pequenas mudanças que se produzem no seu meio interno e externo, apenas acontecimentos de suficiente gravidade podem chegar a afetar a base mental da sociedade. Toda vez que estamos em presença de um *tipo*[10] de pensamento ou de ação, que se impõe uniformemente às vontades e às inteligências particulares, essa pressão exercida sobre o indivíduo indica a intervenção da sociedade. Aliás, dizíamos há pouco que os conceitos com os quais pensamos correntemente são aqueles consignados no vocabulário. Ora, não há dúvida de que a linguagem e, portanto, o sistema de conceitos que ela traduz, é o produto de uma elaboração coletiva. O que ela exprime é a maneira como a sociedade em seu conjunto representa os objetos da experiência. As noções que correspondem aos diversos elementos da língua são, portanto, representações coletivas.

O próprio conteúdo dessas noções testemunha no mesmo sentido. Com efeito, praticamente não há palavras, mesmo entre as que mais empregamos, cuja acepção não ultrapasse mais ou menos largamente os limites de nossa experiência pessoal. Um termo exprime com freqüência coisas que jamais percebemos, experiências que nunca fizemos ou das quais nunca fomos testemunhas. Mesmo quando conhecemos alguns dos objetos aos quais ele se relaciona, é apenas a título de exemplos particulares que ilustram a idéia, mas que, por si sós, jamais teriam sido suficientes para constituí-la. Na palavra acha-se condensada, portanto, toda uma ciência para a qual eu não colaborei, uma ciência mais do que individual; e ela a tal ponto me excede, que não posso sequer me apropriar completamente de todos os seus resultados. Quem de nós

conhece todas as palavras da língua que fala e a significação integral de cada palavra?

Essa observação permite determinar em que sentido queremos dizer que os conceitos são representações coletivas. Se eles são comuns a um grupo social inteiro, não é que representem uma simples média entre as representações individuais correspondentes, pois, nesse caso, seriam mais pobres que estas últimas em conteúdo intelectual, quando, em realidade, estão carregados de um saber que ultrapassa o do indivíduo médio. Eles não são abstrações que só teriam realidade nas consciências particulares, mas representações tão concretas quanto as que o indivíduo pode ter de seu meio pessoal, representações que correspondem à maneira como esse ser especial, que é a sociedade, pensa as coisas de sua experiência própria. Se, de fato, os conceitos são na maioria das vezes idéias gerais, se exprimem categorias e classes em vez de objetos particulares, é que as características singulares e variáveis dos seres só raramente interessam à sociedade; em razão mesmo de sua extensão, ela praticamente só pode ser afetada pelas propriedades gerais e permanentes desses seres. Assim, é para aí que se volta sua atenção: faz parte de sua natureza ver as coisas por grandes massas e sob o aspecto que elas têm mais geralmente. Mas nisso não há pobreza. Em todo caso, mesmo quando essas representações têm o caráter genérico que lhes é mais habitual, elas são obra da sociedade e são ricas de sua experiência.

É nisso, aliás, que está o valor que o pensamento conceitual tem para nós. Se os conceitos fossem apenas idéias gerais, eles não enriqueceriam muito o conhecimento, pois o geral, como já dissemos, nada contém a mais que o particular. Mas se são, antes de tudo, representações coletivas, eles acrescentam, àquilo que nossa experiência pessoal pode nos ensinar, tudo o que a coletividade acumulou de sabedoria e de ciência ao longo dos séculos. Pensar por conceitos não é simplesmente ver o real pelo lado mais geral, é projetar sobre a sensação uma

luz que a ilumina, a penetra e a transforma. Conceber uma coisa é, ao mesmo tempo que apreender melhor seus elementos essenciais, situá-la num conjunto, pois cada civilização tem seu sistema organizado de conceitos que a caracteriza. Diante desse sistema de noções, o espírito individual está na mesma situação que o νοῦς de Platão diante do mundo das idéias. Ele se esforça por assimilá-las, pois tem necessidade delas para poder tratar com seus semelhantes; mas a assimilação é sempre imperfeita. Cada um de nós as vê a seu modo. Há algumas que nos escapam completamente, que permanecem fora de nosso círculo de visão; outras, das quais só percebemos alguns aspectos. Muitas, inclusive, são desnaturadas quando as pensamos, pois, sendo coletivas por natureza, não podem se individualizar sem ser retocadas, modificadas e, conseqüentemente, falseadas. Daí termos tanta dificuldade em nos entender; daí, muitas vezes até, mentirmos, sem querer, uns aos outros: é que empregamos todos as mesmas palavras sem lhes darmos todos o mesmo sentido.

Pode-se agora entrever qual o papel da sociedade na gênese do pensamento lógico. Este só é possível a partir do momento em que, acima das representações fugazes devidas à experiência sensível, o homem chega a conceber todo um mundo de ideais estáveis, ponto comum das inteligências. Pensar logicamente, com efeito, é sempre, em alguma medida, pensar de maneira impessoal; é também pensar *sub specie aeternitatis*. Impessoalidade, estabilidade: são essas as duas características da verdade. Ora, a vida lógica supõe evidentemente que o homem saiba, ao menos confusamente, que há uma verdade, distinta das aparências sensíveis. Mas como pôde ele chegar a essa concepção? Argumenta-se, na maioria das vezes, como se ela devesse ter se apresentado espontaneamente a ele assim que abriu os olhos para o mundo. No entanto, não há nada na experiência imediata capaz de sugeri-la; tudo inclusive a contradiz. Por isso, a criança e o animal sequer suspeitam dela. A história mostra, aliás, que essa concepção levou séculos para se delinear e se constituir. Em nosso mundo ocidental, foi com os grandes pensadores da Grécia que ela tomou, pela primeira vez, uma clara consciência de si mesma e das conseqüências que implica, e a descoberta provocou um maravilhamento, que Platão traduziu numa linguagem magnífica. Mas, se foi somente nessa época que a idéia se exprimiu em fórmulas filosóficas, ela necessariamente preexistia no estado de sentimento obscuro. Esse sentimento, os filósofos buscaram elucidá-lo, não o criaram. Para que pudessem pensá-lo e analisá-lo, era preciso que ele lhes fosse dado, e a questão é saber de onde vinha, isto é, em qual experiência estava fundado. Pois bem, na experiência coletiva. Foi sob a forma de pensamento coletivo que o pensamento impessoal pela primeira vez se revelou à humanidade, e não vemos de que outra maneira poderia ter ocorrido essa revelação. Pelo simples fato de existir a sociedade, existe também, fora das sensações e das imagens individuais, todo um sistema de representações que gozam de propriedades maravilhosas. Graças a elas, os homens se compreendem, as inteligências se interpenetram. Elas possuem uma espécie de força, de ascendência moral, em virtude da qual se impõem aos espíritos particulares. Por conseguinte, o indivíduo se dá conta, ao menos obscuramente, de que acima de suas representações privadas existe um mundo de noções-tipos segundo as quais deve regular suas idéias; ele percebe todo um reino intelectual do qual participa, mas que o excede. É uma primeira intuição do reino da verdade. Certamente, a partir do momento em que tomou consciência dessa mais alta intelectualidade, ele se empenhou em investigar sua natureza; quis saber de que essas representações eminentes tiravam suas prerrogativas e, na medida em que acreditou ter descoberto as causas, resolveu ele próprio aplicar essas causas para obter, por suas próprias forças, os efeitos que elas implicam; ou seja, concedeu-se o direito de fazer conceitos. Assim, a faculdade de conceber se individualizou. Mas, para compreen-

der bem as origens da função, é preciso relacioná-la às condições sociais das quais depende.

Objetar-se-á que mostramos o conceito apenas por um de seus aspectos, que ele não tem unicamente por função assegurar a concordância dos espíritos uns com os outros, mas também, e sobretudo, sua concordância com a natureza das coisas. Parece que ele só teria razão de ser se fosse verdadeiro, isto é, objetivo, e que sua impessoalidade deveria ser apenas uma conseqüência de sua objetividade. É nas coisas, pensadas tão adequadamente quanto possível, que os espíritos deveriam comungar. Não negamos que a evolução conceitual ocorra em parte nesse sentido. O conceito, que primitivamente é considerado verdadeiro por ser coletivo, tende a só se tornar coletivo se considerado verdadeiro: pedimos-lhe seus títulos antes de conceder-lhe nosso crédito. Mas, antes de mais nada, convém não perder de vista que, mesmo hoje, a grande maioria dos conceitos que utilizamos não são metodicamente constituídos; são extraídos da linguagem, isto é, da experiência comum, sem que tenham sido submetidos a nenhuma crítica preliminar. Os conceitos cientificamente elaborados e criticados são sempre uma pequena minoria. Além disso, entre estes e aqueles que tiram toda a sua autoridade do simples fato de serem coletivos, há tão-só diferenças de grau. Uma representação coletiva, por ser coletiva, já apresenta garantias de objetividade, pois não é sem razão que ela foi capaz de se generalizar e se manter com suficiente persistência. Se ela estivesse em desacordo com a natureza das coisas, não teria podido adquirir um domínio amplo e prolongado sobre os espíritos. No fundo, o que faz a confiança que os conceitos científicos inspiram é que eles podem ser metodicamente controlados. Ora, uma representação coletiva está necessariamente submetida a um controle indefinidamente repetido: os homens que aderem a ela a verificam por experiência própria. Ela não poderia, portanto, ser completamente inadequada a seu objeto. Poderá exprimi-lo, certamente, com a

ajuda de símbolos imperfeitos, mas os próprios símbolos científicos nunca são mais que aproximados. É precisamente esse princípio que está na base do método que seguimos no estudo dos fenômenos religiosos: consideramos ser um axioma que as crenças religiosas, por mais estranhas às vezes em aparência, têm sua verdade que é preciso descobrir[11].

Inversamente, os conceitos, mesmo quando construídos de acordo com todas as regras da ciência, estão longe de derivar sua autoridade unicamente de seu valor objetivo. Não basta que sejam verdadeiros para que se creia neles. Se não estiverem em harmonia com as outras crenças, as outras opiniões, enfim, com o conjunto das representações coletivas, serão negados; os espíritos se fecharão a eles; por conseguinte, será como se não existissem. Se hoje é suficiente, em geral, que eles tragam o selo da ciência para obterem uma espécie de crédito privilegiado, é porque temos fé na ciência. Mas essa fé não difere essencialmente da fé religiosa. O valor que atribuímos à ciência depende, em suma, da idéia que temos coletivamente de sua natureza e de seu papel na vida; vale dizer que ela exprime um estado de opinião. É que tudo na vida social, inclusive a ciência, repousa na opinião. Claro que se pode tomar a opinião como objeto de estudo e dela fazer ciência; é nisso principalmente que consiste a sociologia. Mas a ciência da opinião não faz a opinião; pode apenas esclarecê-la, torná-la mais consciente de si. É verdade que, deste modo, pode fazê-la mudar; mas a ciência continua a depender da opinião no momento em que parece lhe ditar a lei, pois, como mostramos, é da opinião que ela tira a força necessária para agir sobre a opinião[12].

Dizer que os conceitos exprimem a maneira como a sociedade representa as coisas é dizer também que o pensamento conceitual é contemporâneo da humanidade. Recusamo-nos, portanto, a ver nele o produto de uma cultura mais ou menos tardia. Um homem que não pensasse por conceitos não seria um homem, pois não seria um ser

social. Reduzido aos meros perceptos individuais, ele não se distinguiria do animal. Se a tese contrária pôde ser defendida, é que se definiu o conceito por caracteres que não lhe são essenciais. Ele foi identificado com a idéia geral[13] e com uma idéia geral claramente delimitada e circunscrita[14]. Nessas condições, chegou-se a pensar que as sociedades inferiores não conhecem o conceito propriamente dito, já que têm apenas procedimentos de generalização rudimentares e as noções de que se servem não são geralmente definidas. Mas a maior parte de nossos conceitos atuais tem a mesma indeterminação; não nos obrigamos muito a defini-los, a não ser nas discussões e quando procedemos como cientistas. Por outro lado, vimos que conceber não é generalizar. Pensar conceitualmente não é simplesmente isolar e agrupar juntos as características comuns a um certo número de objetos; é subsumir o variável no permanente, o individual no social. E, como o pensamento lógico começa com o conceito, segue-se que ele existiu sempre; não houve período histórico durante o qual os homens teriam vivido, de maneira crônica, na confusão e na contradição. Claro que nunca seria demais insistir nas características diferenciais que a lógica apresenta nos diversos momentos da história: ela evolui como as próprias sociedades. Todavia, por mais reais que sejam as diferenças, elas não devem levar a ignorar as similitudes que não são menos essenciais.

IV

Podemos agora abordar uma última questão colocada já em nossa introdução[15] e que ficou como que subentendida em toda a seqüência desta obra. Vimos que pelo menos algumas categorias são coisas sociais. Trata-se de saber de onde lhes vem esse caráter.

Certamente, como elas próprias são conceitos, compreende-se sem dificuldade que sejam um produto da co-

letividade. Inclusive não há conceitos que apresentem no mesmo grau que elas os sinais pelos quais se reconhece uma representação coletiva. Com efeito, sua estabilidade e sua impessoalidade são tais que com freqüência foram tidas por absolutamente universais e imutáveis. Aliás, como exprimem as condições fundamentais do entendimento entre os espíritos, parece evidente que só puderam ser elaboradas pela sociedade.

Mas, no que diz respeito a elas, o problema é mais complexo, pois elas são sociais num outro sentido e como que em segundo grau. Elas não apenas vêm da sociedade, como as próprias coisas que exprimem são sociais. Não apenas foi a sociedade que as instituiu, como são aspectos diferentes do ser social que lhes serve de conteúdo: a categoria de gênero começou por ser indistinta do conceito de grupo humano; é o ritmo da vida social que está na base da categoria de tempo; o espaço ocupado pela sociedade é que forneceu a matéria da categoria de espaço; a força coletiva é que foi o protótipo do conceito de força eficaz, elemento essencial da categoria de causalidade. No entanto, as categorias não são feitas para serem aplicadas unicamente ao reino social, elas se estendem à realidade inteira. De que maneira, portanto, os modelos com base nos quais elas se construíram foram tomados da sociedade?

Categorias são conceitos eminentes que desempenham no conhecimento um papel preponderante. Com efeito, elas têm por função dominar e envolver todos os outros conceitos: são os marcos permanentes da vida mental. Ora, para que possam cumprir essa função, é preciso que tenham se formado sobre uma realidade de igual amplitude.

Certamente, as relações que elas exprimem existem, de maneira implícita, nas consciências individuais. O indivíduo vive no tempo e possui, como dissemos, um certo sentido da orientação temporal. Está situado num ponto determinado do espaço e foi possível afirmar, com boas

razões, que todas as suas sensações têm algo de espacial[16]. Possui um sentimento das semelhanças; nele, as representações similares se atraem, se aproximam, e a nova representação, formada por essa aproximação, tem já algo de genérico. Temos igualmente a sensação de uma certa regularidade na ordem de sucessão dos fenômenos; o próprio animal não é incapaz disso. Só que todas essas relações são pessoais ao indivíduo nelas envolvido e, por conseguinte, a noção que ele delas pode adquirir jamais será capaz de se estender além de seu estreito horizonte. As imagens genéricas que se formam em minha consciência pela fusão de imagens similares não representam senão os objetos que percebi diretamente; não existe nelas nada que possa me dar a idéia de uma classe, ou seja, de marcos capazes de compreender o grupo *total* de todos os objetos possíveis que satisfaçam a mesma condição. Seria preciso ter primeiramente a idéia de grupo, que o simples espetáculo de nossa vida interior seria insuficiente para despertar em nós. Mas, sobretudo, não há experiência individual, por mais extensa e prolongada que seja, capaz de nos fazer sequer suspeitar a existência de um gênero total, que compreenderia a universalidade dos seres e do qual os outros gêneros não seriam mais do que espécies coordenadas entre si ou subordinadas umas às outras. Essa noção do *todo*, que está na base das classificações que apresentamos, não pode provir do indivíduo, que não é senão uma parte em relação ao todo e que não passa de uma fração ínfima da realidade. No entanto, talvez não haja categoria mais essencial do que esta, pois, como o papel das categorias é envolver todos os outros conceitos, a categoria por excelência parece dever ser, exatamente, o conceito de *totalidade*. Os teóricos do conhecimento geralmente o postulam como evidente, ao passo que ele excede infinitamente o conteúdo de cada consciência individual tomada à parte.

Pelas mesmas razões, o espaço que conheço por meus sentidos, do qual sou o centro e no qual tudo está

disposto em relação a mim, não poderia ser o espaço total que contém todas as extensões particulares e no qual, além disso, elas estão coordenadas em relação a pontos de referência impessoais, comuns a todos os indivíduos. Do mesmo modo, a duração concreta que sinto escoar em mim e comigo não poderia me dar a idéia do tempo total: a primeira exprime apenas o ritmo de minha vida individual; o segundo deve corresponder ao ritmo de uma vida que não é a de nenhum indivíduo em particular, mas da qual todos participam[17]. Do mesmo modo, enfim, as regularidades que percebo na maneira como minhas sensações se sucedem, podem efetivamente ter valor para mim; elas explicam de que maneira, quando me é dado o antecedente de um par de fenômenos cuja constância experimentei, tendo a esperar o conseqüente. Mas esse estado de espera pessoal não poderia ser confundido com a concepção de uma ordem universal de sucessão que se impõe à totalidade dos espíritos e dos acontecimentos.

Como o mundo que o sistema total dos conceitos exprime é aquele que a sociedade representa, somente a sociedade pode nos fornecer as noções mais gerais segundo as quais ele deve ser representado. Somente um sujeito que envolve todos os sujeitos particulares é capaz de abarcar um tal objeto. Como o universo só existe na medida em que é pensado e como só é pensado totalmente pela sociedade, é nela que ele acontece; ele se torna um elemento de sua vida interior e, assim, ela própria é o gênero total fora do qual nada existe. O conceito de totalidade não é senão a forma abstrata do conceito de sociedade: ela é o todo que compreende todas as coisas, a classe suprema que abrange todas as outras classes. É esse o princípio profundo sobre o qual repousam essas classificações primitivas, em que os seres de todos os reinos são situados e classificados nos quadros sociais com o mesmo direito que os homens[18]. Mas, se o mundo está na sociedade, o espaço que ela ocupa se confunde com o espaço total. Vimos, com efeito, como cada coisa tem seu lugar

marcado no espaço social; e o que mostra claramente a que ponto esse espaço total difere das extensões concretas que os sentidos nos fazem perceber é que essa localização é inteiramente ideal e em nada se assemelha ao que seria se nos fosse ditada apenas pela experiência sensível[19]. Pela mesma razão, o ritmo da vida coletiva domina e abrange os ritmos variados de todas as vidas elementares das quais resulta; em conseqüência, o tempo que o exprime domina e abrange todas as durações particulares. É o tempo total. A história do mundo durante muito tempo não foi senão um outro aspecto da história da sociedade. Uma começa com a outra; os períodos da primeira são determinados pelos períodos da segunda. O que mede essa duração impessoal e global, o que fixa os pontos de referência em relação aos quais ela é dividida e organizada, são os movimentos de concentração ou de dispersão da sociedade; de maneira mais geral, são as necessidades periódicas da restauração coletiva. Se esses instantes críticos se ligam com maior freqüência a algum fenômeno material, como a recorrência regular de determinado astro ou a alternância das estações, é porque sinais objetivos são necessários para tornar sensível a todos essa organização essencialmente social. Do mesmo modo, enfim, a relação causal, a partir do momento em que é estabelecida coletivamente pelo grupo, revela-se independente de toda consciência individual; ela paira acima de todos os espíritos e de todos os acontecimentos particulares. É uma lei de valor impessoal. Mostramos que é exatamente assim que ela parece ter se originado.

Uma outra razão explica por que os elementos constitutivos das categorias tiveram de ser tomados da vida social: é que as relações que elas exprimem só podiam tornar-se conscientes na e por meio da sociedade. Se, num certo sentido, elas são imanentes ao indivíduo, este não tinha razão alguma nem meio algum de apreendê-las, de pensá-las, de explicitá-las e de erigi-las em noções distintas. Para orientar-se pessoalmente na extensão, para saber

em que momentos devia satisfazer às diferentes necessidades orgânicas, ele não tinha a menor necessidade de elaborar, de uma vez por todas, uma representação conceitual do tempo e do espaço. Muitos animais sabem reencontrar o caminho que os leva aos lugares que lhes são familiares; fazem isso no momento adequado, sem precisar de nenhuma categoria: as sensações são suficientes para dirigi-los automaticamente. Elas também seriam suficientes ao homem se seus movimentos tivessem que satisfazer apenas a necessidades individuais. Para reconhecer que uma coisa se assemelha a outras que já vimos, de modo nenhum é necessário que classifiquemos uma e outras em gêneros e em espécies: a maneira como as imagens semelhantes se atraem e se fundem é suficiente para dar o sentimento da semelhança. A impressão do já visto, do já experimentado, não implica nenhuma classificação. Para discernir as coisas que devemos buscar daquelas que devemos evitar, não precisamos associar os efeitos de ambas a suas causas por um nexo lógico, quando apenas conveniências individuais estão em jogo. Encadeamentos puramente empíricos, fortes conexões entre representações concretas são, para a vontade, guias perfeitamente seguros. Não somente o animal não tem outros, mas também nossa prática privada, com muita freqüência, não supõe nada além. O homem sensato é aquele que tem, do que deve fazer, uma sensação muito clara, mas que na maioria das vezes seria incapaz de traduzir em lei.

Acontece de outro modo com a sociedade. Esta só é possível se os indivíduos e as coisas que a compõem são repartidos entre diferentes grupos, ou seja, classificados, e se esses próprios grupos são classificados uns em relação aos outros. A sociedade supõe, portanto, uma organização consciente de si que nada mais é que uma classificação. Essa organização da sociedade comunica-se naturalmente ao espaço que ela ocupa. Para evitar qualquer conflito, é preciso que a cada grupo particular seja destinada uma porção determinada de espaço; em outros termos, é

preciso que o espaço total seja dividido, diferenciado, orientado, e que essas divisões e orientações sejam conhecidas de todos os espíritos. Por outro lado, toda convocação para uma festa, uma caçada, uma expedição militar, implica que datas sejam combinadas, marcadas, e, portanto, que se estabeleça um tempo comum que todos concebem da mesma forma. Finalmente, o concurso de muitos tendo em vista um fim comum só é possível se houver entendimento acerca da relação que existe entre esse fim e os meios capazes de alcançá-lo, isto é, se uma mesma relação causal for admitida por todos os participantes do empreendimento. Não é surpreendente, pois, que o tempo social, o espaço social, as classes sociais e a causalidade coletiva estejam na base das categorias correspondentes, já que é sob suas formas sociais que diferentes relações foram, pela primeira vez, apreendidas com uma certa clareza pela consciência humana.

Em resumo, a sociedade não é de maneira alguma o ser ilógico ou alógico, incoerente e caprichoso que muito seguidamente se comprazem em ver nela. Muito pelo contrário, a consciência coletiva é a forma mais elevada da vida psíquica, já que é uma consciência de consciências. Colocada fora e acima das contingências individuais e locais, ela só vê as coisas por seu aspecto permanente e essencial, fixando-o em noções comunicáveis. Ao mesmo tempo em que vê do alto, ela vê ao longe; a cada momento do tempo, abrange toda a realidade conhecida; por isso só ela pode fornecer ao espírito marcos que se apliquem à totalidade dos seres e que permitam pensá-los. Esses marcos, ela não os cria artificialmente, mas encontra-os dentro de si e apenas toma consciência deles. Eles traduzem maneiras de ser que se verificam em todos os níveis do real, mas que só se revelam com plena clareza no nível superior, porque a extrema complexidade da vida psíquica que aí se manifesta necessita um maior desenvolvimento da consciência. Atribuir ao pensamento lógico origens sociais não é, portanto, rebaixá-lo, diminuir

seu valor, reduzi-lo a ser apenas um sistema de combinações artificiais; ao contrário, é relacioná-lo a uma causa que o implica naturalmente. Isso não quer dizer, é óbvio, que noções elaboradas dessa maneira possam se mostrar imediatamente adequadas a seus objetos. Se a sociedade é algo de universal em relação ao indivíduo, ela própria não deixa de ser uma individualidade que tem sua fisionomia pessoal, sua idiossincrasia; ela é um sujeito particular, que, por conseguinte, particulariza o que pensa. Portanto, também as representações coletivas contêm elementos subjetivos, e é necessário que elas sejam progressivamente depuradas para se tornarem mais próximas das coisas. Mas, ainda que grosseiras na sua origem, o fato é que elas traziam o germe de uma nova mentalidade à qual o indivíduo jamais teria podido se elevar apenas por suas forças; a partir de então, o caminho estava aberto ao pensamento estável, impessoal e organizado que só precisava, em seguida, desenvolver sua natureza.

Aliás, as causas que determinaram esse desenvolvimento parecem não diferir especificamente das que suscitaram seu germe inicial. Se o pensamento lógico tende cada vez mais a se desembaraçar dos elementos subjetivos e pessoais que ainda carrega na origem, não é porque fatores extra-sociais intervieram; é, muito pelo contrário, porque uma vida social de um novo tipo passou a se desenvolver. Trata-se dessa vida internacional que tem por efeito, desde então, universalizar as crenças religiosas. À medida que ela se estende, o horizonte coletivo se alarga, a sociedade deixa de aparecer como o todo por excelência, para se tornar a parte de um todo bem mais vasto, com fronteiras indeterminadas e suscetíveis de recuar indefinidamente. Em conseqüência, as coisas não podem mais se manter nos marcos sociais em que primitivamente eram classificadas, requerem ser organizadas segundo princípios que lhes sejam próprios. Assim, a organização lógica diferencia-se da organização social e torna-se autônoma. Eis como, parece, o vínculo que ligava inicialmente

o pensamento a individualidades coletivas vai pouco a pouco se afrouxando; como, portanto, este passa a ser impessoal e se universaliza. O pensamento verdadeira e propriamente humano não é um dado primitivo, é um produto da história, é um limite ideal do qual nos aproximamos sempre mais, mas que provavelmente nunca chegaremos a atingir.

Assim, longe de haver entre a ciência, de um lado, a moral e a religião, do outro, a espécie de antinomia que tão freqüentemente se admitiu, esses diferentes modos da atividade humana derivam, em realidade, de uma mesma e única fonte. Foi o que Kant compreendeu claramente. Por isso, ele fez da razão especulativa e da razão prática dois aspectos diferentes da mesma faculdade. O que, segundo ele, faz a unidade delas é que ambas estão orientadas para o universal. Pensar racionalmente é pensar de acordo com leis que se impõem à universalidade dos seres racionais; agir moralmente é conduzir-se de acordo com máximas que possam, sem contradição, ser estendidas à universalidade das vontades. Em outros termos, a ciência e a moral implicam que o indivíduo é capaz de elevar-se acima de seu ponto de vista próprio e de viver uma vida impessoal. E, com efeito, não há dúvida de que este seja um traço comum a todas as formas superiores do pensamento e da ação. Só que o kantismo não explica de onde vem a espécie de contradição que o homem se vê assim realizar. Por que é ele constrangido a se violentar para superar sua natureza de indivíduo e, inversamente, por que a lei impessoal é obrigada a descer e a se encarnar em indivíduos? Acaso dirão que há dois mundos antagônicos dos quais participamos igualmente, o mundo da matéria e dos sentidos, de um lado, o mundo da razão pura e impessoal, do outro? Mas isso é repetir a pergunta em termos quase iguais, pois se trata precisamente de saber por que temos de levar ao mesmo tempo essas duas existências. Por que esses dois mundos, que parecem se contradizer, não permanecem fora um do outro? E o que

é que os obriga a se penetrar mutuamente, a despeito de seu antagonismo? A única explicação que foi dada a essa necessidade singular é a hipótese da queda, com todas as dificuldades que ela implica e que é inútil recordar aqui. Ao contrário, todo mistério desaparece a partir do momento em que se reconheceu que a razão impessoal é somente um outro nome dado ao pensamento coletivo. Pois este só é possível através do agrupamento dos indivíduos; portanto, ele supõe os indivíduos, e os indivíduos, por sua vez, o supõem, já que não podem se manter a não ser em grupo. O reino dos fins e das verdades impessoais só pode se realizar com a contribuição das vontades e das sensibilidades particulares, e as razões pelas quais estas participam daquele são as próprias razões mesmas para as quais contribuem. Em uma palavra, há impessoal em nós porque há social em nós, e, como a vida social compreende ao mesmo tempo representações e práticas, essa impessoalidade estende-se naturalmente tanto às idéias quanto aos atos.

Talvez se espantem vendo-nos atribuir à sociedade as formas mais elevadas da mentalidade humana: a causa parece muito modesta, considerado o valor que damos ao efeito. Entre o mundo dos sentidos e dos apetites, de um lado, e o da razão e da moral, de outro, a distância é tão considerável, que o segundo parece só ter podido se sobrepor ao primeiro por um ato criador. Mas atribuir à sociedade esse papel preponderante na gênese de nossa natureza não é negar essa criação, pois a sociedade dispõe precisamente de uma potência criadora que nenhum ser observável pode igualar. Toda criação, com efeito, a menos que seja uma operação mística que escape à ciência e à inteligência, é o produto de uma síntese. Ora, se as sínteses de representações particulares que se produzem no interior de cada consciência individual já são, por si mesmas, produtoras de novidades, quão mais eficazes serão essas vastas sínteses de consciências completas que as sociedades produzem! Uma sociedade é o mais poderoso

feixe de forças físicas e morais cujo espetáculo a natureza nos oferece. Em parte nenhuma se encontra uma tal riqueza de materiais diversos, levados a semelhante grau de concentração. Não é surpreendente, pois, que dela emane uma vida mais elevada que, reagindo sobre os elementos de que resulta, os eleva a uma forma superior de existência e os transforma.

Assim, a sociologia parece chamada a abrir um novo caminho à ciência do homem. Até agora, colocávamo-nos diante da seguinte alternativa: ou explicar as faculdades superiores e específicas do homem, reduzindo-as às formas inferiores do ser – a razão aos sentidos, o espírito à matéria –, o que significava negar sua especificidade; ou relacioná-las a alguma realidade supra-experimental postulada, mas cuja existência nenhuma observação é capaz de estabelecer. O que deixava o espírito nesse impasse é que o indivíduo era considerado *finis naturae*: além dele não haveria nada mais, pelo menos nada que a ciência pudesse atingir. Mas a partir do momento em que se reconhece que acima do indivíduo existe a sociedade e que esta não é um ser nominal e de razão, mas um sistema de forças atuantes, uma nova maneira de explicar o homem se torna possível. Para conservar-lhe seus atributos distintivos, não é mais necessário colocá-los fora da experiência. Pelo menos, antes de chegar a esse extremo, convém saber se aquilo que, no indivíduo, ultrapassa o indivíduo não viria dessa realidade supra-individual, mas dada na experiência, que é a sociedade. Claro que não se poderia dizer desde já até onde essas explicações podem se estender e se elas são capazes de resolver todos os problemas. Mas é igualmente impossível estabelecer de antemão um limite que elas não poderiam ultrapassar. O importante é experimentar a hipótese, submetê-la tão metodicamente quanto possível ao controle dos fatos. Foi o que procuramos realizar.

NOTAS

Introdução

1. No mesmo sentido, diremos dessas sociedades que elas são primitivas e chamaremos de primitivo o homem dessas sociedades. A expressão, sem dúvida, carece de precisão, mas é dificilmente evitável e, além disso, quando se teve o cuidado de determinar sua significação, não apresenta inconvenientes.

2. Isso certamente não quer dizer que o luxo esteja de todo ausente dos cultos primitivos. Veremos, ao contrário, que em toda religião se encontram crenças e práticas que não visam fins estritamente utilitários (livro III, cap. IV, § 2). Mas esse luxo é indispensável à vida religiosa: decorre da sua essência mesma. Aliás, ele é muito mais rudimentar nas religiões inferiores que nas outras, e é isso que nos permitirá determinar melhor sua razão de ser.

3. Percebe-se que damos à palavra origens, assim como à palavra primitivo, um sentido muito relativo. Entendemos por ela não um começo absoluto, mas o estado social mais simples atualmente conhecido, aquele além do qual não nos é possível presentemente retroceder. Quando falarmos das origens, dos começos da história ou do pensamento, é nesse sentido que tais expressões deverão ser entendidas.

4. Dizemos do tempo e do espaço que são categorias, porque não há nenhuma diferença entre o papel que desempe-

nham essas noções na vida intelectual e o que cabe às noções de gênero ou de causa (ver sobre esse ponto HAMELIN, *Essai sur les éléments principaux de la représentation*, pp. 63, 76, Paris, Alcan, depois P.U.F.).

5. Ver em apoio dessa asserção, em HUBERT e MAUSS, *Mélanges d'histoire religieuse (Travaux de l'Année sociologique)*, o capítulo sobre "La représentation du temps dans la religion" (Paris, Alcan).

6. Percebe-se deste modo toda a diferença que existe entre o complexo de sensações e de imagens que serve para nos orientar na duração e a categoria de tempo. As primeiras são o resumo de experiências individuais somente válidas para o indivíduo que as produziu. Ao contrário, o que exprime a categoria de tempo é um tempo comum ao grupo, é o tempo social, se assim é possível dizer. A categoria de tempo é ela própria uma verdadeira instituição social. Por isso, é particular ao homem: o animal não tem representação desse tipo.

A distinção entre a categoria de tempo e as sensações correspondentes poderia igualmente ser feita a propósito do espaço, da causa. Talvez ajudasse a dissipar certas confusões que mantêm as controvérsias em torno dessas questões. Voltaremos a esse ponto na conclusão deste livro (§ 4).

7. *Op. cit.*, pp. 75 ss.

8. Caso contrário, para explicar essa concordância, seria preciso admitir que todos os indivíduos, em virtude de sua constituição orgânico-psíquica, são espontaneamente afetados da mesma maneira pelas diferentes partes do espaço, o que é muito mais improvável, visto que as diferentes regiões, por elas mesmas, são de fato indiferentes. Aliás, as divisões do espaço mudam com as sociedades. É a prova de que não estão fundadas exclusivamente na natureza congênita do homem.

9. Ver DURKHEIM e MAUSS, "De quelques formes primitives de classification", in *Année sociol.*, VI, pp. 47 ss.

10. *Ibid.*, pp. 34 ss.

11. "Zuñi Creation Myths", in *13th Rep. of the Bureau of Amer. Ethnology*, pp. 367 ss.

12. Ver HERTZ, "La préeminence de la main droite. Étude de polarité religieuse", in *Rev. philos.*, dezembro de 1909. Sobre essa mesma questão das relações entre a representação do espaço

e a forma da coletividade, ver em RATZEL, *Politische Geographie*, o capítulo intitulado "Der Raum im Geist der Völker".

13. Não queremos dizer que o pensamento mitológico o ignora, mas que na maioria das vezes o infringe e de forma mais aberta que o pensamento científico. Inversamente, mostraremos que a ciência não é capaz de não o violar, embora conformando-se mais escrupulosamente a ele do que a religião. Entre a ciência e a religião, nesse como em muitos outros aspectos, há tão-só diferenças de grau; mas, embora não devamos exagerá-las, é importante assinalá-las, pois são significativas.

14. Essa hipótese já havia sido formulada pelos fundadores da *Völkerpsychologie*. Encontramo-la particularmente indicada num curto artigo de WINDELBAND intitulado "Die Erkenntnisslehre unter dem Völkpsychologischen Gesichtspunkte", in *Zeitsch. f. Völkerpsychologie*, VIII, pp. 166 ss. Cf. uma nota de STEINTHAL sobre o mesmo assunto, *ibid.*, pp. 178 ss.

15. Mesmo na teoria de Spencer, é com a experiência individual que são construídas as categorias. A única diferença existente, sob esse aspecto, entre o empirismo ordinário e o empirismo evolucionista, é que, segundo este último, os resultados da experiência individual são consolidados pela hereditariedade. Mas essa consolidação não lhes acrescenta nada de essencial; não entra na composição delas nenhum elemento que não tenha sua origem na experiência do indivíduo. Assim, nessa teoria, a necessidade com que as categorias se impõem atualmente a nós é o produto de uma ilusão, de um preconceito supersticioso, fortemente enraizado no organismo, mas sem fundamento na natureza das coisas.

16. Talvez cause surpresa que não definamos o apriorismo pela hipótese das qualidades inatas. Mas, em realidade, essa concepção desempenha na doutrina apenas um papel secundário. É uma maneira simplista de representar a irredutibilidade dos conhecimentos racionais aos dados empíricos. Dizer dos primeiros que são inatos é apenas uma forma positiva de dizer que não são um produto da experiência tal como ela é ordinariamente concebida.

17. Pelo menos, na medida em que há representações individuais e, portanto, integralmente empíricas. Mas, na verdade, é improvável que esses dois tipos de elementos não se encontrem estreitamente unidos.

18. Convém não entender, aliás, essa irredutibilidade num sentido absoluto. Não queremos dizer que não haja nada nas representações empíricas que anuncie as representações racionais, ou que não haja nada no indivíduo que possa ser visto como o anúncio da vida social. Se a experiência fosse completamente estranha a tudo o que é racional, a razão não poderia aplicar-se a ela; do mesmo modo, se a natureza psíquica do indivíduo fosse absolutamente refratária à vida social, a sociedade seria impossível. Uma análise completa das categorias deveria buscar, portanto, inclusive na consciência individual esses germes de racionalidade. Aliás, teremos a oportunidade de voltar a esse ponto em nossa conclusão. Tudo o que queremos estabelecer aqui é que, entre esses germes indistintos de razão e a razão propriamente dita, há uma distância comparável à que separa as propriedades dos elementos minerais que formam o ser vivo e os atributos característicos da vida, uma vez constituída.

19. Observou-se com freqüência que os distúrbios sociais tinham por efeito multiplicar os distúrbios mentais. É mais uma prova de que a disciplina lógica é um aspecto particular da disciplina social. A primeira se relaxa quando a segunda enfraquece.

20. Há analogia entre essa necessidade lógica e a obrigação moral, mas não há identidade, ao menos atualmente. Hoje, a sociedade trata os criminosos diferentemente dos indivíduos cuja inteligência apenas é anormal; é a prova de que a autoridade ligada às normas lógicas e a que é inerente às normas morais, apesar de importantes similitudes, não são da mesma natureza. São duas espécies diferentes de um mesmo gênero. Seria interessante pesquisar em que consiste e de onde provém essa diferença, que, ao que tudo indica, não é primitiva, pois durante muito tempo a consciência pública mal distinguiu o alienado do delinqüente. Limitamo-nos a indicar a questão. Por esse exemplo, vê-se a quantidade de problemas que a análise dessas noções levanta, noções tidas geralmente como elementares e simples, mas que são, em realidade, de uma extrema complexidade.

21. A questão é tratada na conclusão do livro.

22. O racionalismo imanente a uma teoria sociológica do conhecimento é, portanto, intermediário entre o empirismo e o apriorismo clássico. Para o primeiro, as categorias são construções puramente artificiais; para o segundo, são dados naturais; para nós, elas são, num certo sentido, obras de arte, mas de uma

arte que imita a natureza com uma perfeição capaz de crescer ilimitadamente.

23. Por exemplo, o que está na base da categoria de tempo é o ritmo da vida social; mas se há um ritmo da vida coletiva, podemos estar certos de que há um outro na vida individual e, de maneira mais geral, na do universo. O primeiro é apenas mais acentuado e evidente que os outros. Do mesmo modo, veremos que a noção de gênero formou-se sobre a de grupo humano. Mas se os homens formam grupos naturais, pode-se supor que existam, entre as coisas, grupos ao mesmo tempo análogos e diferentes. São esses grupos naturais de coisas que constituem os gêneros e as espécies.

Se a muitos espíritos parece impossível atribuir uma origem social às categorias sem retirar-lhes todo valor especulativo, é que a sociedade ainda é tida muito freqüentemente por não ser uma coisa natural; donde se conclui que as representações que a exprimem nada exprimem da natureza. Mas a conclusão não vale senão o que vale o princípio.

24. Por isso é legítimo comparar as categorias a instrumentos, pois o instrumento, por seu lado, é capital material acumulado. Aliás, entre as três noções de instrumento, de categoria e de instituição há um forte parentesco.

LIVRO I

Capítulo I

1. Já havíamos tentado definir o fenômeno religioso num trabalho publicado em *L'Année sociologique* (t. III, pp. 1 ss.). A definição que demos então difere, como se verá, da que propomos hoje. Explicamos, na nota nº 68 da p. 507, as razões que nos levaram a essas modificações que não implicam, aliás, nenhuma mudança essencial na concepção dos fatos.

2. Ver p. VIII. Não continuaremos insistindo sobre a necessidade dessas definições preliminares nem sobre o método a seguir para chegar a elas. A exposição disso pode ser vista em nossas *Règles de la méthode sociologique*, pp. 43 ss. Cf. *Le Suicide*, pp. 1 ss. (Paris, Alcan, depois P.U.F.).

3. *Premiers principes*, trad. fr., pp. 38-39 (Paris, Alcan).

4. *Introduction à la science des religions*, p. 17. Cf. *Origine et développement de la religion*, p. 21.

5. O mesmo espírito encontra-se igualmente na época escolástica, como testemunha a fórmula pela qual se define a filosofia desse período: *Fides quaerens intellectum*.

6. *Introduction to the History of Religion*, pp. 15 ss.

7. JEVONS, p. 23.

8. Ver adiante, livro III, cap. II.

9. *Prolégomènes à l'histoire des religions*, p. 34.

10. *La Civilisation primitive*, I, p. 491.

11. Desde a primeira edição do *Golden Bough*, I, pp. 30-32.

12. Especialmente Spencer e Gillen, e inclusive Preuss, que chamam mágicas todas as forças religiosas não individualizadas.

13. BURNOUF, *Introduction à l'histoire du bouddhisme indien*, 2ª ed., p. 464. A última parte da citação significa que o budismo não admite sequer a existência de uma Natureza eterna.

14. BARTH, *The Religions of India*, p. 110.

15. OLDENBERG, *Le Bouddha*, p. 51 (trad. fr., Paris, Alcan, depois P.U.F.),

16. OLDENBERG, *ibid.*, pp. 214, 318. Cf. KERN, *Histoire du bouddhisme dans l'Inde*, I, pp. 389 ss.

17. *Ibid.*, p. 258; BARTH, p. 110.

18. *Ibid.*, p. 314.

19. BARTH, p. 108. "Tenho a convicção íntima, diz igualmente Burnouf, que, não tivesse Sakia-Muni encontrado a seu redor um panteão povoado com os deuses de que dei os nomes, ele não teria tido a menor necessidade de inventá-lo" (*Intr. à l'hist. du bouddhisme indien*, p. 119).

20. BURNOUF, *op. cit.*, p. 117.

21. KERN, *op. cit.*, p. 289.

22. "A crença universalmente aceita na Índia de que uma grande santidade é necessariamente acompanhada de faculdades sobrenaturais era o único apoio que ele (Sakia-Muni) haveria de encontrar nos espíritos" (Burnouf, p. 119).

23. BURNOUF, p. 120.

24. *Ibid.*, p. 107.

25. *Ibid.*, p. 302.

26. É o que Kern exprime nos seguintes termos: "Sob certo aspecto, ele é um homem; sob certo aspecto, não é um homem; sob certo aspecto, não é nem uma coisa nem outra" (*op. cit.*, p. 290).

27. "A idéia de que o chefe divino da Comunidade não está ausente de entre os seus, mas permanece realmente entre eles como mestre e rei, de tal modo que o culto não é mais que a expressão da perpetuidade dessa vida comum, essa idéia é completamente estranha aos budistas. O mestre deles encontra-se no Nirvana; mesmo que os fiéis gritassem por ele, ele não poderia ouvi-los" (OLDENBERG, *Le Bouddha*, p. 368).

28. "A doutrina búdica, em todos os seus traços essenciais, poderia existir, tal como existe em realidade, e a noção do Buda ser-lhe totalmente estranha" (OLDENBERG, *ibid.*, p. 322). E o que é dito do Buda histórico aplica-se igualmente a todos os Budas mitológicos.

29. Ver no mesmo sentido Max MÜLLER, *Natural Religion*, pp. 103 ss. e p. 190.

30. *Op. cit.*, p. 146.

31. BARTH, in *Encyclopédie des sciences religieuses*, VI, p. 548.

32. *Le Bouddha*, p. 51.

33. I, *Sam.*, 21, 6.

34. *Lev.*, XII.

35. *Deuter.*, XXII, 10 e 11.

36. *La religion védique*, I, p. 122.

37. *Ibid.*, p. 133.

38. "Nenhum texto, diz Bergaigne, testemunha melhor a consciência de uma ação mágica do homem sobre as águas do céu que o verso X, 32, 7, onde essa crença se exprime em termos gerais, aplicáveis tanto ao homem atual quanto a seus antepassados reais ou mitológicos: 'O ignorante interrogou o sábio; instruído pelo sábio, ele age, e eis o proveito da instrução: ele obtém o escoamento das corredeiras'" (p. 137).

39. *Ibid.* (p. 139).

40. Outros exemplos se encontrarão em HUBERT, art. "Magia", in *Dictionnaire des Antiquités*, VI, p. 1509.

41. Sem falar do sábio e do santo que praticam essas verdades, que, por essa razão, são sagradas.

42. O que não significa que essas relações não possam adquirir um caráter religioso. Mas elas não o possuem necessariamente.

43. SCHULTZE, *Fetichismus*, p. 129.

44. Encontrar-se-ão exemplos desses costumes em FRAZER, *Golden Bough*, 2ª ed., I, pp. 81 ss.

45. A concepção segundo a qual o profano se opõe ao sa-

grado assim como o racional ao irracional, o inteligível ao misterioso, é apenas uma das formas sob as quais se exprime essa oposição. Uma vez constituída, a ciência adquire um caráter profano, sobretudo em face das religiões cristãs; conseqüentemente, pareceu que ela não podia aplicar-se às coisas sagradas.

46. Ver FRAZER, "On some Ceremonies of the Central Australian Tribes", in *Australian Association for the Advancement of Science*, 1901, pp. 313 ss. A concepção, aliás, é de uma extrema generalidade. Na Índia, a simples participação no ato sacrificial tem os mesmos efeitos: o sacrificante, simplesmente por entrar no círculo das coisas sagradas, muda de personalidade (ver HUBERT e MAUSS, "Essai sur le sacrifice", in *Année sociol.*, II, p. 101).

47. Ver mais acima o que dissemos da iniciação, p. 22.

48. Nós mesmos mostraremos mais adiante de que maneira, por exemplo, certas espécies de coisas sagradas entre as quais há incompatibilidade se excluem da mesma forma que o sagrado exclui o profano (livro II, cap. I, § 2).

49. É o caso de certos ritos nupciais ou funerários, por exemplo.

50. Ver SPENCER e GILLEN, *Native Tribes of Central Australia*, pp. 534 ss., *Northern Tribes of Central Australia*, p. 463; HOWITT, *Native Tribes of S.-E. Australia*, pp. 359-361.

51. Ver CODRINGTON, *The Melanesians*, cap. XII.

52. Ver HUBERT, art. "Magia", in *Dictionnaire des Antiquités*.

53. Por exemplo, na Melanésia, o *tindato* é um espírito ora religioso, ora mágico (CODRINGTON, pp. 125 ss., 194 ss.).

54. Ver HUBERT e MAUSS, "Théorie générale de la magie", in *Année sociologique*, t. VII, pp. 83-84.

55. Por exemplo, profana-se a hóstia na missa negra.

56. Fica-se de costas para o altar ou dá-se a volta a este começando pela esquerda e não pela direita.

57. HUBERT e MAUSS, *loc. cit.*, p. 19.

58. Certamente é raro que uma cerimônia não tenha seu diretor no momento em que é celebrada. Mesmo nas sociedades mais grosseiramente organizadas, há geralmente homens cuja importância de seu papel social leva a exercer uma influência diretora sobre a vida religiosa (por exemplo, os chefes de grupos locais em certas sociedades australianas). Mas essa atribuição de funções é ainda muito flutuante.

59. Em Atenas, os deuses aos quais se dirige o culto doméstico são tão-somente formas especializadas dos deuses da cidade (Ζεύς κτὴστος, Ζεύς ἐφκεῖς). Do mesmo modo, na Idade Média, os padroeiros das confrarias são santos do calendário.

60. Pois o nome igreja não costuma ser aplicado senão a um grupo cujas crenças comuns se relacionem a um círculo de coisas menos especiais.

61. HUBERT e MAUSS, *loc. cit.*, p. 18.

62. Robertson SMITH já havia mostrado que a magia se opõe à religião assim como o individual ao social (*The Religion of the Semites*, 2ª ed., pp. 264-265). Aliás, ao distinguir deste modo a magia da religião, não queremos estabelecer entre elas uma solução de continuidade. As fronteiras entre os dois domínios são, com freqüência, indecisas.

63. CODRINGTON, in *Trans. a Proc. Roy. Soc. of Victoria*, XVI, p. 136.

64. NEGRIOLI, *Dei Genii presso i Romani*.

65. É a conclusão a que chega Spencer em *Ecclesiastical Institutions* (cap. XVI). É também a de SABATIER, em *Esquisse d'une philosophie de la religion d'après la psychologie et l'histoire*, e de toda a escola à qual pertence.

66. Em muitos povos indígenas da América do Norte, particularmente.

67. Essa constatação de fato não resolve, aliás, a questão de saber se a religião exterior e pública não é apenas o desenvolvimento de uma religião interior e pessoal que seria o fato primitivo, ou se, ao contrário, a segunda não seria o prolongamento da primeira no interior das consciências individuais. O problema será diretamente abordado mais adiante (livro II, cap. IV, § 2. Cf. o mesmo livro, cap. VI e VII, § 1). Por enquanto, limitamo-nos a assinalar que o culto individual apresenta-se ao observador como um elemento e uma dependência do culto coletivo.

68. É deste modo que nossa definição atual aproxima-se da que propusemos outrora em *L'Année sociologique*. Nesse último trabalho, definíamos exclusivamente as crenças religiosas por seu caráter obrigatório; mas essa obrigação advém evidentemente, como mostrávamos, do fato de que essas crenças pertencem a um grupo que as impõe a seus membros. As duas definições, portanto, sobrepõem-se em parte. Se julgamos dever propor uma nova, é que a primeira era demasiado formal e negligencia-

va por demais o conteúdo das representações religiosas. Veremos, nas discussões que se seguem, que interesse havia em evidenciar de imediato o que esse conteúdo tem de característico. Além disso, embora seja realmente um traço distintivo das crenças religiosas, esse caráter imperativo comporta um número de graus infinito; conseqüentemente, há casos em que não é facilmente perceptível. Daí as dificuldades e embaraços que evitamos ao substituir esse critério por aquele que agora empregamos.

Capítulo II

1. Deixamos de lado, aqui, as teorias que, na totalidade ou em parte, fazem intervir dados supra-experimentais. É o caso sobretudo da que Andrew LANG expôs em seu livro *The Making of Religion* e que P. SCHMIDT retomou, com variações de detalhe, numa série de artigos sobre *L'origine de l'idée de Dieu* (*Anthropos*, 1908, 1909). Lang não rejeita completamente o animismo nem o naturismo, mas, em última análise, admite um sentido, uma intuição direta do divino. Aliás, se julgamos não dever expor e discutir essa concepção no presente capítulo, não queremos silenciar sobre ela; mais adiante a reencontraremos, quando nós mesmos tivermos de explicar os fatos em que se apóia (livro II, cap. IX, § 4).

2. É o caso, por exemplo, de FUSTEL DE COULANGES que aceita as duas concepções conjuntamente (v. *Cité antique*, livros I e III, cap. II).

3. Assim, Jevons, embora criticando o animismo tal como Tylor o expôs, aceita suas teorias sobre a gênese da idéia de alma, sobre o instinto antropomórfico do homem. Inversamente, USENER, em *Götternamen*, mesmo rejeitando certas hipóteses de Max Müller que serão expostas mais adiante, admite os principais postulados do naturismo.

4. *La civilisation primitive*, cap. XI-XVIII.

5. Ver *Principes de sociologie*, partes I e VI.

6. É a palavra de que se serve Tylor. Ela tem o inconveniente de parecer implicar que existem homens no sentido próprio do termo antes de haver uma civilização. Por sinal, não há termo adequado para exprimir essa idéia. O termo primitivo, que utilizamos preferencialmente na falta de melhor, está longe, como dissemos, de ser satisfatório.

7. TYLOR, *op. cit.*, I, p. 529.

8. Ver SPENCER, *Principes de sociologie*, I, pp. 205 ss. (Paris, Alcan) e TYLOR, *op. cit.*, I, pp. 509, 517.

9. TYLOR, II, pp. 143 ss.

10. *Ibid.*, pp. 326, 555.

11. *Principes de sociologie*, I, p. 184.

12. *Principes de sociologie*, pp. 477 ss.

13. *Ibid.*, p. 504.

14. *Ibid.*, pp. 478 e 528.

15. Ver mais adiante, livro II, cap. VIII.

16. Cf. SPENCER e GILLEN, *The Native Tribes of Central Australia*, pp. 123-127; STREHLOW, *Die Aranda und Loritja-Stämme in Zentral Australien*, II, pp. 52 ss.

17. *The Melanesians*, pp. 249-250.

18. HOWITT, *The Native Tribes of South-East Australia*, p. 358 (conforme GASON).

19. HOWITT, *ibid.*, pp. 434-442.

20. Os negros da Guiné meridional, diz Tylor, têm "durante o sono quase tantos contatos com os mortos quantos durante a vigília com os vivos" (*Civilisation primitive*, I, p. 515). O mesmo autor cita, a propósito desses povos, esta nota de um observador: "Eles consideram todos os seus sonhos visitas dos espíritos de seus amigos mortos" (*ibid.*, p. 514). A expressão é certamente exagerada, mas é mais uma prova da freqüência dos sonhos místicos entre os primitivos. É o que tende também a confirmar a etimologia que STREHLOW propõe da palavra arunta *altijererema*, que significa sonhar. Ela seria composta de *altjira*, que Strehlow traduz por deus, e *rama*, que significa ver. O sonho seria portanto o momento em que o homem está em contato com os seres sagrados (*Die Aranda und Loritja-Stämme*, I, p. 2).

21. Andrew LANG, que também se recusa a admitir que a idéia de alma foi sugerida pela experiência do sonho, julgou poder derivá-la de outros dados experimentais: os fatos de espiritismo (telepatia, visão à distância, etc.). Não achamos que convenha discutir sua teoria, tal como a expôs em seu livro *The Making of Religion*. Com efeito, ela se baseia na hipótese de que o espiritismo é um fato de observação constante, de que a visão à distância é uma faculdade real do homem ou, pelo menos, de certos homens, e sabemos o quanto esse postulado é cientificamente contestado. O que é mais contestável ainda é que os fatos

os havia afrouxado ou rompido. Escolhia-se inclusive, para essa operação, um animal excepcionalmente são, para que a comunhão fosse mais eficaz e apagasse mais completamente os efeitos da falta. Foi somente quando se deixou de compreender o sentido do rito que o animal sacrossanto foi considerado impuro (*op. cit.*, pp. 347 ss.). Mas é inadmissível que crenças e práticas tão universais quanto as que encontramos na base do sacrifício expiatório sejam o produto de um simples erro de interpretação. De fato, não há dúvida de que a vítima expiatória seja acusada da impureza do pecado. Aliás, acabamos de ver que essas transformações do puro em impuro, ou vice-versa, encontram-se desde as sociedades mais inferiores que conhecemos.

Conclusão

1. William JAMES, *The Varieties of Religion Experience.*
2. JAMES, *op. cit.* (p. 19 da tradução francesa).
3. Ver pp. 239 ss.
4. Uma única forma da atividade social ainda não foi expressamente vinculada à religião: a atividade econômica. Contudo, as técnicas derivadas da magia revelam, por isso mesmo, ter origens indiretamente religiosas. Além disso, o valor econômico é uma espécie de poder, de eficácia, e sabemos as origens religiosas da idéia de poder. A riqueza pode conferir *mana*; portanto, ela o possui. Por aí se percebe que a idéia de valor econômico e a de valor religioso devem ter alguma relação. Mas saber qual a natureza dessa relação é um assunto que ainda não foi estudado.
5. É por essa razão que Frazer e mesmo Preuss colocam as forças religiosas impessoais fora ou, no máximo, no limiar da religião, para associá-las à magia.
6. BOUTROUX, *Science et religion*, pp. 206-207.
7. Ver pp. 413 ss. Cf., sobre essa mesma questão, nosso artigo: "Représentations individuelles et représentations collectives", in *Revue de Métaphysique*, maio de 1898.
8. William JAMES, *The Principles of Psychology*, I, p. 464.
9. Essa universalidade do conceito não deve ser confundida com sua generalidade: são coisas muito diferentes. O que chamamos universalidade é a propriedade que tem o conceito de ser comunicado a uma pluralidade de espíritos e até, em princípio, a todos os espíritos; ora, essa comunicabilidade é totalmente independente de seu grau de extensão. Um conceito que se aplica a um único objeto, cuja extensão, portanto, é mínima, pode ser universal, no sentido de que é o mesmo para todos os entendimentos, como o conceito de uma divindade.

10. Objetar-se-á que freqüentemente, no indivíduo, pelo mero efeito da repetição, maneiras de agir ou de pensar se fixam e se cristalizam na forma de hábitos que resistem à mudança. Mas o hábito é apenas uma tendência a repetir automaticamente um ato ou uma idéia, sempre que as mesmas circunstâncias os despertam; ele não implica que a idéia ou o ato sejam constituídos como tipos exemplares, propostos ou impostos ao espírito ou à vontade. É somente quando um tipo desse gênero é preestabelecido, ou seja, quando uma regra ou uma norma é instituída, que a ação social pode e deve ser presumida.
11. Está se vendo que, pelo simples fato de ter uma origem social, uma representação está longe de carecer de valor objetivo.
12. Cf. p. 213.
13. *Les Fonctions mentales dans les sociétés inférieures*, pp. 131-138.
14. *Ibid.*, p. 446.
15. Ver pp. XXVI-XXVII.
16. William JAMES, *Principles of Psychology*, I, p. 134.
17. Fala-se com freqüência do espaço e do tempo como se fossem apenas a extensão e a duração concretas, tais como as pode sentir a consciência individual, mas empobrecidas pela abstração. Em realidade, trata-se de representações de um gênero bem distinto, construídas com outros elementos, segundo um plano muito diferente e tendo em vista fins igualmente diferentes.
18. No fundo, os conceitos de totalidade, de sociedade e de divindade não são, provavelmente, mais que aspectos diferentes de uma mesma e única noção.
19. Ver *Classifications primitives*, *loc. cit.*, pp. 40 ss.